

Peirce

El pensamiento está destinado a alcanzar
una opinión final, que será la verdad

APRENDER A PENSAR

Peirce es considerado el padre del pragmatismo, un método originariamente concebido para clarificar el contenido de las ideas remitiendo a sus consecuencias prácticas. Y es que para el filósofo americano toda concepción debía estar unida a la experiencia posible, de tal modo que no debía haber ninguna ruptura entre la ciencia y la filosofía, e incluso entre la ciencia y la religión. Bajo la guía de la experiencia, el pensamiento está destinado a alcanzar una opinión final sobre todas las cuestiones que se plantee, y esta opinión será la verdad sobre ellas. Pensador ecléctico e incluso contradictorio en sus planteamientos, pero siempre original y profundo, Peirce ha dejado huella en campos como la filosofía de la ciencia, la lógica formal y la semiótica.

APRENDER A PENSAR

Peirce

El pensamiento está destinado a alcanzar una opinión final, que será la verdad

RBA

Realización: EDITEC
Diseño cubierta: Llorenç Martí
Diseño interior e infografías: tactilestudio
Fotografías: Album: 23, 34-35, 44-45, 116-117, 143;
Archivo RBA: 63, 85; Art Archive: 70-71; Bridgeman: 92-93

ISBN (O.C.): 978-84-473-8198-2
ISBN: 978-84-473-8736-6
Depósito legal: B-11379-2017

Impreso en Unigraf

Impreso en España - *Printed in Spain*

Sumario

Introducción

La vida de Charles Sanders Peirce puede describirse fácilmente como un fracaso. En una carta escrita poco después de su nacimiento, su padre ya le calificaba medio en broma de genio y le auguraba un futuro plagado de éxitos. Debe decirse que él mismo, Benjamin Peirce, era ya una celebridad como matemático y uno de los pesos pesados en la Universidad de Harvard, entonces —aún más que ahora— la institución académica de referencia en Estados Unidos. Y Benjamin Peirce se volcó en la formación de su hijo, llevándolo por caminos bastante alejados y sobre todo mucho más ambiciosos que los de ninguna institución educativa formal, Harvard incluida.

Irónicamente, tal vez fueran el carácter y la actitud intelectual que imprimió en su hijo esta educación para genios lo que frustró la brillante carrera que todos, incluso él mismo, anticipaban. Charles Peirce era arrogante, indiferente a la autoridad y poco convencional en casi todos los sentidos. Su paso por la docencia universitaria fue fugaz, no supo retener siquiera un modesto cargo como investigador en el Servicio Costero y Geodésico, y apenas publicó un puñado de artícu-

los filosóficos a lo largo de su vida. Al perder la influencia protectora de su padre, fue quedando relegado del mundillo intelectual de su tiempo. Y ello a pesar de que Peirce desplegó efectivamente una actividad teórica de enorme calado en los más diversos campos del conocimiento, a menudo adelantándose mucho a sus contemporáneos. Pero lo cierto es que esas aportaciones apenas tuvieron repercusión en su momento, o en todo caso ninguna comparable a la que tendrían cuando las propusiera otro más adelante, en otro lugar, o desde un enfoque distinto.

Hoy Peirce es conocido sobre todo como fundador del pragmatismo, pero el hombre que realmente imprimió su carácter a esta escuela filosófica y marcó su desarrollo posterior fue su íntimo amigo William James. El propio James tuvo que insistir para atribuirle el mérito fundacional a Peirce, y todavía hay quien pone en duda esta atribución. En su época, Peirce era conocido más bien como científico, lo que da la medida del escaso impacto que tuvo, pues su trabajo en este terreno quedó circunscrito a una serie de aportaciones interesantes pero poco vistosas en disciplinas como la gravimetría y la fotometría. Peirce por su parte se veía a sí mismo como un lógico, campo en el que sentó de forma independiente las bases de la revolución lógica contemporánea; la revolución efectiva, sin embargo, no se inició en América sino en Alemania, de la mano del alemán Gottlob Frege. Desde una perspectiva filosófica más amplia, Peirce se anticipó al giro lingüístico que marcaría buena parte de la reflexión del siglo XX, aunque el giro propiamente dicho debería esperar al neopositivismo lógico del Círculo de Viena, en 1929, y su proyecto de crear un lenguaje lógicamente perfecto basado en datos de la experiencia sensible. Las innovadoras aportaciones de Peirce al estudio del lenguaje lo habrían convertido también en la principal influencia fundadora de estudios

como la lingüística y la semiótica, de no estar reservado este papel al suizo Ferdinand de Saussure. En matemáticas, en fin, se anticipó al trabajo del alemán Richard Dedekind sobre conjuntos infinitos y desarrolló de forma independiente argumentos parecidos a los del ruso Georg Cantor sobre el infinito. Y la lista podría ampliarse.

A pesar de este ingente trabajo intelectual, Peirce solo publicó un libro en vida, un breve volumen dedicado a la fotometría. Todo lo demás se encuentra repartido entre miles de hojas manuscritas, la mayoría de las cuales no verían la luz en otro formato. Muchas de ellas consisten en tediosas elaboraciones y reelaboraciones de proyectos que finalmente son abandonados para empezar de nuevo desde otro enfoque. En las ocasiones en que alguno de estos proyectos llegaba a buen puerto, el resultado era un artículo o una conferencia donde todo este trabajo subterráneo emergía en forma deshilvanada y altamente comprimida, a menudo hasta convertirlo en prácticamente ininteligible. William James describió un ciclo de conferencias peirceanas como «brillantes destellos de luz sobre un fondo de oscuridad cimeria». Además, cada vez que las ideas de Peirce se ofrecían a la vista de sus contemporáneos parecían haber sufrido una mutación completa respecto a la última vez que lo habían hecho. Cuando un amigo le llamó en broma «polipragmático» después de que propusiera su enésima revisión del pragmatismo —Peirce le había incluso cambiado el nombre esta vez, por el de «pragmaticismo»—, este le dio toda la razón y hasta aseguró que de haber recibido la carta a tiempo habría optado por llamarlo «polipeirceísmo».

La broma de Peirce resulta aún más acertada para describir la recepción que tendría después de su muerte, cuando su obra inédita empezó a ser recuperada y laboriosamente reordenada. El proceso sigue abierto a día de hoy, tras una edición de ocho volúmenes (1931-1958) y otra aún más

ambiciosa que se prevé de treinta volúmenes, de los que al escribir estas líneas solo han salido ocho (1982-...). De este modo, al carácter ya de por sí fragmentario de la obra de Peirce hay que sumar el efecto producido por el acceso desigual y progresivo que se ha tenido a ella. El resultado ha sido que los debates entre peirceanos se convierten a menudo en una disputa acerca de cuántos Peirces pueden reconocerse en su obra. Contribuye a esta imagen irremediablemente plural que ofrece este filósofo el hecho de que las ideas que anticipó entran en el debate académico casi siempre cuando ya son viejas, es decir, cuando ya han hecho todo un recorrido bajo el impulso de otros autores. A veces da la impresión de que algunos de los Peirces que se han propuesto son más bien alguno de estos autores con un ligero disfraz.

En este libro, sin embargo, se evitará en lo posible multiplicar los Peirces. Se sigue así la tendencia más extendida hoy entre los estudiosos de este autor, y que cuenta además con la aprobación del propio interesado, que siempre habló en contra de exagerar la importancia de las contradicciones. Sin duda Peirce reconocía una evolución en su pensamiento, pero cada vez que corregía lo que él mismo había dicho en una ocasión anterior lo hacía en términos de que se había dejado llevar «demasiado» por una idea o no había tenido en cuenta «suficientemente» otra.

Curiosamente, buena parte de esas autocorrecciones y matizaciones se dirigen a sus textos más conocidos, los que más impacto tuvieron sobre sus contemporáneos. Todavía hoy puede decirse que agotan el canon de los textos peirceanos que toda persona interesada en filosofía conoce. Se trata de dos breves artículos, titulados «La fijación de la creencia» (1877) y «Cómo esclarecer nuestras ideas» (1878), en los que sienta las bases de lo que más tarde se conocería con el nombre de «pragmatismo».

En la primera parte del libro se dedicará una atención especial a estos textos y a la gestación previa de las ideas que se expresan en ellos. Es difícil exagerar la ambición con la que emprendió Peirce su carrera filosófica. Su intención era nada menos que proponer un nuevo «método de pensamiento» más adaptado a las necesidades modernas, y para ello empezó por lanzar un ataque frontal contra el método vigente, que en el ámbito de la filosofía seguía siendo, en opinión de Peirce, el que había propuesto René Descartes en su célebre *Discurso del método* (1637). La radicalidad de la crítica peirceana al cartesianismo en sus escritos de la década de 1860 va de la mano de una oscuridad casi oracular en el detalle de sus argumentos, algo que casaba mal —consideraban algunos— con el tono provocador que empleaba para exponerlos. Típicamente, sin embargo, las provocaciones de Peirce iban en la línea de quitarse importancia a sí mismo tanto como a los demás pensadores, en la medida en que alguno pretendiera obtener resultados a título meramente individual. En efecto, las primeras recomendaciones de Peirce en el terreno de la lógica toman la forma de una reivindicación del trabajo humilde y colectivo de los escolásticos —los representantes del método previo que Descartes había relegado al olvido— frente a la fe cartesiana en las intuiciones privadas del sujeto.

Sin duda hay aquí una contradicción de orden performativo, entre lo que Peirce dice y el tono que emplea para decirlo. No era ningún desliz puntual: quienes le conocían estaban acostumbrados a escuchar cómo se quejaba de la «desgracia» de ser considerado un pensador original. Hubo quien vio en esta actitud, lejos de humildad, el súmmum de la arrogancia. Pero tal vez esta reacción también sea exagerada, pues es manifiesto que al menos en un sentido importante Peirce hablaba totalmente en serio. A lo largo de

la década de 1870, el joven provocador se integró con más entusiasmo que nadie en un nuevo club de debate filosófico llamado el Club Metafísico. El carácter colectivo, casi «escolástico», del trabajo intelectual de Peirce en estos años se traduce en unos textos mucho más accesibles, de los que desaparecen como por ensalmo algunas de las ideas más arcanas de sus escritos anteriores y entran con fuerza otras que están de moda en el club, como las del naturalista inglés Charles Darwin o el psicólogo escocés Alexander Bain. También es allí donde el nuevo método de pensamiento de Peirce se concreta finalmente en una máxima sucinta y aparentemente muy clara, que sin embargo iba a dar pie a las más variadas interpretaciones. En el segundo capítulo se apuntará la interpretación que cabe atribuir al propio Peirce, a la luz del contexto más amplio en que la formuló.

Como se ha adelantado, sin embargo, la comunión de Peirce con la sociedad que le rodeaba —ya fuera en el plano intelectual o en el más mundano— no estaba destinada a durar. Casi toda la segunda mitad de su vida está marcada por un progresivo aislamiento, durante el cual apenas mantuvo contacto con los círculos académicos e intelectuales en los que se había movido siempre durante la primera mitad. No obstante, en estos años escribió también la mayor parte de las cerca de ochenta mil páginas manuscritas que dejó a su muerte. En estas páginas inéditas, así como en sus escasas publicaciones y conferencias de madurez, su pensamiento se desarrolla de forma mucho más independiente e idiosincrática. El toque de corneta, por decirlo así, de esta nueva etapa puede encontrarse en el borrador de un libro que de haber encontrado editor se habría titulado *Una conjetura para el acertijo* (1887-1888), y que Peirce escribió inmediatamente después de perder su trabajo en la universidad. Insistía allí en que toda su filosofía debía entenderse a la luz de una

doctrina filosófica cuya raigambre se remontaba a Immanuel Kant, por el lado más reciente, y a Aristóteles, por el más lejano. Tampoco era una novedad en la obra de Peirce, aunque pudiera parecérselo a alguien que hubiera leído lo que había publicado recientemente: la primera presentación de la doctrina se remontaba a 1867, a un texto titulado *Sobre una nueva lista de categorías*. Peirce llegaría a decir más adelante que en aquel texto de juventud estaban ya presentes todas las aportaciones filosóficas de importancia que iba a hacer en su vida, y en efecto las categorías se confirmarían a partir de este momento como la tonadilla recurrente que inspiraba todas y cada una de sus reflexiones.

A lo largo de esta etapa surgieron nuevos caminos en la reflexión filosófica de Peirce que pocos habrían sospechado antes. En una serie de artículos publicados en la década de 1890 desplegó una cosmología altamente metafísica y especulativa. Más adelante, en las raras conferencias que dictó aún tras el cambio de siglo, se entregó a lo que para muchos era el epítome de la metafísica que el pragmatismo había nacido para superar, la fenomenología de G.W.F. Hegel. También explicó que el sentido profundo de su nuevo método de pensar, rebautizado ahora como «pragmaticismo», consistía en asumir la lógica como una disciplina dependiente de la ética, y ésta, a su vez, de la estética. Incluso entró a fondo, en sus últimos textos, en el terreno de la religión. Pero a pesar de la sorpresa que manifestaron sus contemporáneos —y a veces hasta el propio filósofo— ante algunas de estas novedades, y la que expresarían muchos de sus lectores posteriores, Peirce insistió siempre en que no suponían ninguna ruptura sino sucesivas contribuciones a una filosofía que concebía nada menos que como un sistema. Sin duda resulta difícil reconocer un sistema en los vastos pero también dispersos resultados que dejó Peirce a su muerte; nada

parecido, en todo caso, a los sistemas que dejaron sus grandes referentes alemanes, como Kant o Hegel. No obstante, tal vez parte del cambio de perspectiva que propuso Peirce pasa por repensar aquello que debe esperarse de una filosofía auténticamente sistemática.

OBRA

- «Sobre una nueva lista de categorías» (1867, estudio presentado ante la Academia Americana de las Artes y las Ciencias)
- «Serie cognitiva», publicada en el *Journal of Speculative Philosophy* (1868): «Cuestiones acerca de ciertas facultades atribuidas al hombre»; «Algunas consecuencias de cuatro incapacidades»; «Fundamentos de la validez de las leyes de la lógica»
- «Las obras de Berkeley, de Fraser» (1871, recensión publicada en la *North American Review*)
- Serie de artículos titulada «Ilustraciones sobre la lógica de la ciencia», publicada en el *Popular Science Monthly* (1877-1878): «La fijación de la creencia»; «Cómo esclarecer nuestras ideas»; «La doctrina de las posibilidades»; «La probabilidad de la inducción»
- «Una conjetura para el acertijo» (1887-1888, manuscrito inédito)
- «Serie metafísica», publicada en *The Monist* (1831-1893): «La arquitectura de las teorías»; «La doctrina de la necesidad examinada»; «La ley de la mente»; «La esencia cristalina del hombre»; «Amor evolutivo»
- «La filosofía y la conducta de la vida» (Conferencia I) (1898, conferencias de Cambridge)
- Conferencias de Harvard sobre Pragmatismo (1903): «La máxima del pragmatismo» (Conferencia I); «Sobre la fenomenología» (Conferencia II); «Las tres ciencias normativas» (Conferencia V)
- «¿Qué es el pragmatismo?» (1905, artículo publicado en *The Monist*)
- «Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios» (1908, artículo publicado en *The Hibbert Journal*)

CRONOLOGÍA COMPARADA

V 1839
Nace Charles Sanders Peirce, hijo de Benjamin y Sara, en la tranquila localidad de Cambridge, Massachusetts.

V 1855
Peirce ingresa en el Harvard College.

V 1862
Peirce contrae matrimonio con Harriet Melusina Fay.

V 1863
Peirce se gradúa en química en la Lawrence Scientific School, con la máxima calificación (*summa cum laude*).

V 1867
Peirce es elegido miembro permanente de la Academia Americana de las Artes y las Ciencias.

V 1870
Primer viaje de Peirce a Europa por comisión del Servicio Costero y Geodésico.

1830 — 1840 — 1850 — 1860 — 1870

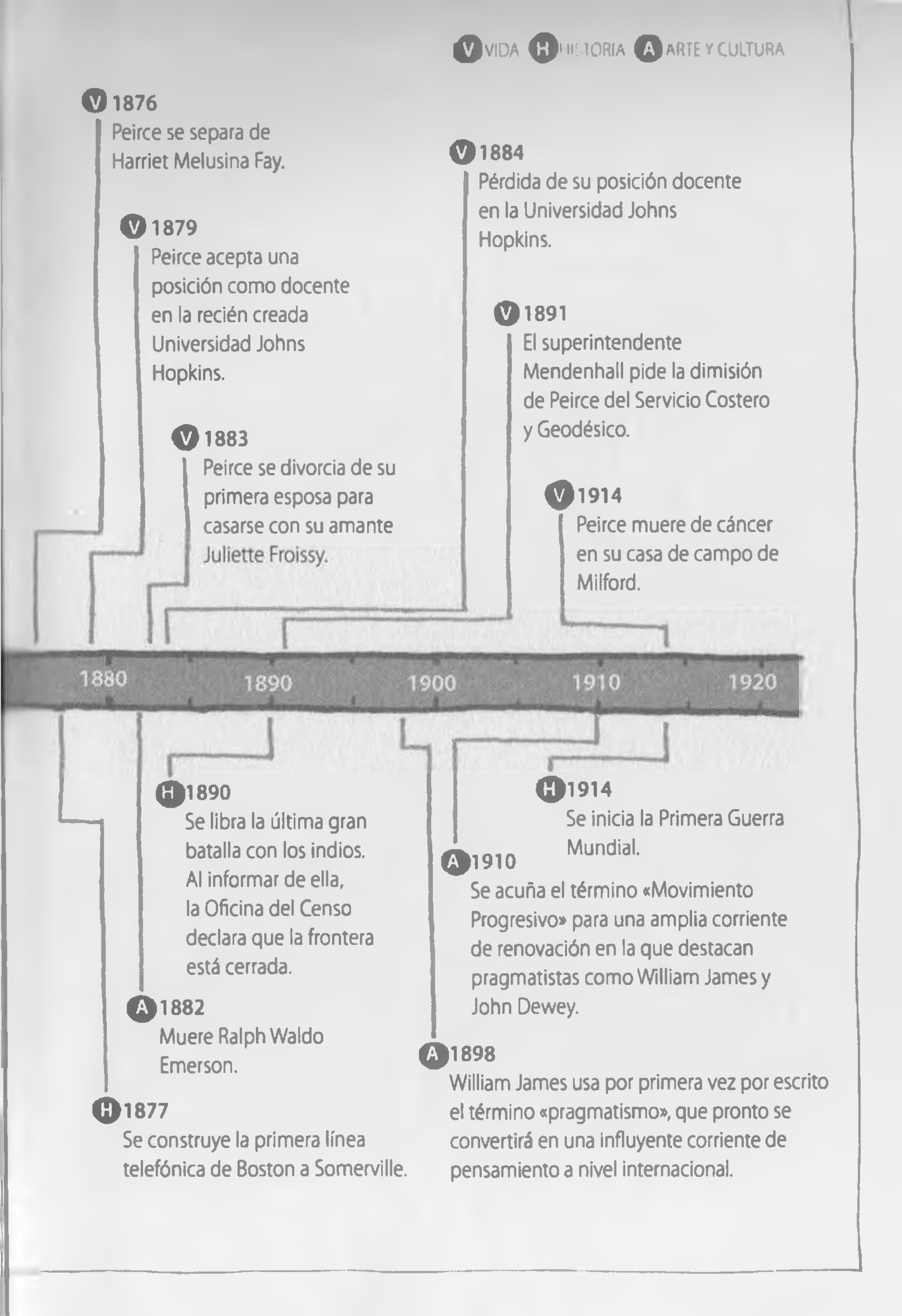
A 1845
Henry David Thoreau se retira a vivir al bosque en soledad.

A 1836
Se crea en Cambridge el Club Trascendental, que reunía al núcleo del movimiento cultural y religioso conocido como «trascendentalismo».

A 1871 o 1872
Creación del Metaphysical Club en Cambridge.

H 1861
Inicio de la guerra civil estadounidense.

A 1859
Publicación de *El origen de las especies*, de Charles Darwin, cuya influencia no tarda en llegar a las costas estadounidenses.



V VIDA
H HISTORIA
A ARTE Y CULTURA
V 1876
Peirce se separa de Harriet Melusina Fay.
V 1879
Peirce acepta una posición como docente en la recién creada Universidad Johns Hopkins.
V 1883
Peirce se divorcia de su primera esposa para casarse con su amante Juliette Froissy.
V 1884
Pérdida de su posición docente en la Universidad Johns Hopkins.
V 1891
El superintendente Mendenhall pide la dimisión de Peirce del Servicio Costero y Geodésico.
V 1914
Peirce muere de cáncer en su casa de campo de Milford.
1880
1890
1900
1910
1920
H 1890
Se libra la última gran batalla con los indios. Al informar de ella, la Oficina del Censo declara que la frontera está cerrada.
A 1882
Muere Ralph Waldo Emerson.
H 1877
Se construye la primera línea telefónica de Boston a Somerville.
H 1914
Se inicia la Primera Guerra Mundial.
A 1910
Se acuña el término «Movimiento Progresivo» para una amplia corriente de renovación en la que destacan pragmatistas como William James y John Dewey.
A 1898
William James usa por primera vez por escrito el término «pragmatismo», que pronto se convertirá en una influyente corriente de pensamiento a nivel internacional.

Capítulo 1

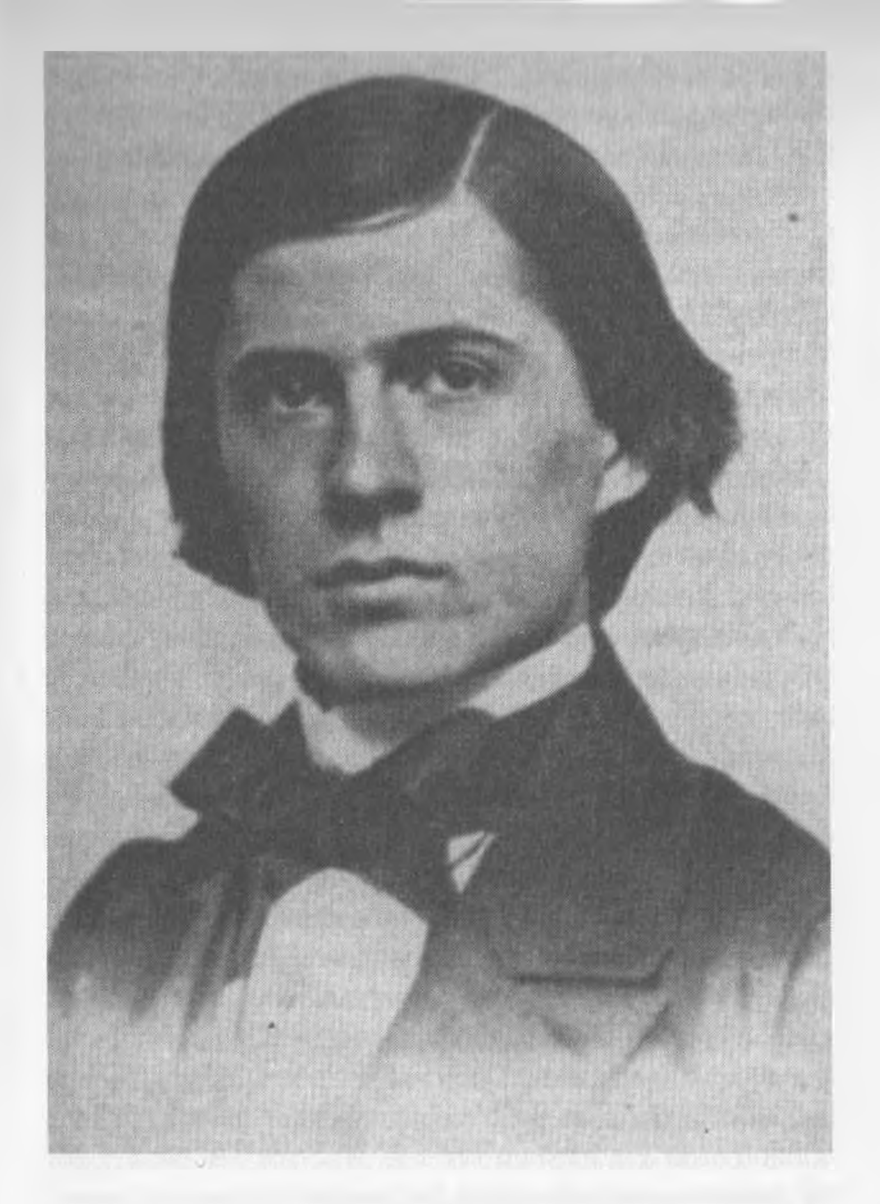
EL ACCIDENTADO NACIMIENTO DEL PRAGMATISMO

La entrada de Peirce en la escena filosófica no fue precisamente discreta: impugnó toda la filosofía que se había hecho desde Descartes y reivindicó frente a ella la escolástica que la había precedido. Su intención, sin embargo, no era reeditar la filosofía medieval, sino proponer un nuevo método para clarificar el contenido de las ideas que recibiría el nombre de «pragmatismo».

Charles Sanders Peirce nació en 1839 en Cambridge (Massachussets), una pequeña, acomodada y muy ilustrada comunidad que albergaba el campus de la Universidad de Harvard. Su familia contaba con las mejores credenciales sociales e incluso políticas, a las que debía añadirse además la eminente posición de su padre, Benjamin Peirce, en el claustro de la universidad. No obstante, a pesar de tener a las puertas de su casa —literalmente— las mejores instituciones educativas del país, la formación de Peirce tuvo lugar más bien de puertas adentro. Bajo la guía de su padre, se enfrentaba a problemas matemáticos que difícilmente habrían aparecido en ningún temario académico formal, siempre presentados de tal modo que él mismo tuviera que hallar no solo la respuesta correcta, sino los principios generales sobre los que se basaba. A los ocho años le ayudaron a montar su propio laboratorio, y a los once había escrito ya una historia de la química... sin duda destinada a la imprenta que montó ese mismo año. A los doce descubrió la que sería su vocación, al encontrar en la biblioteca el manual de lógica de Whately,

sobre el que se basaba la enseñanza superior de la disciplina, y también ingresó en una sociedad formal de debate. En el entorno singularmente exigente de su casa, también escribía él mismo los relatos que luego leía a sus hermanos menores —Charles era el segundo de cinco hijos— antes de acostarse. Se han conservado listas enteras de logros tempranos de Peirce, redactadas por él mismo, que permitirían alargar sin dificultad esta enumeración.

Tal vez en consonancia con este cultivo tan autoconsciente de su talento, la actitud de Peirce hacia la enseñanza formal fue siempre de cierta condescendencia, lo que se refleja en sus calificaciones y resultados académicos, bastante mediocres si tenemos en cuenta la capacidad y el nivel de formación del alumno. Tampoco se le exigía otra cosa: en el hogar familiar no existían normas en un sentido convencional de la palabra, solo las que imponía el intelecto por sí mismo, a las que habría que añadir, sin duda, una cierta dosis de dandismo. En muchas de sus cartas y escritos de juventud, Peirce se enorgullece de ser un mal estudiante y proyecta incluso una imagen de vividor, de hombre entregado a los placeres y a las mujeres. Más allá del grado de realidad que quepa asignar a esto último, lo cierto es que la formación intelectual de Peirce fue muy autodidacta y transcurrió en buena medida en la biblioteca. Uno de los primeros descubrimientos que hizo allí fue al filósofo alemán Immanuel Kant (1724-1804), cuya *Crítica de la razón pura* (1781) se convirtió casi en una obsesión para él. La lógica constituía el eje central de la enseñanza en Harvard por entonces, pero la exploración de Peirce pronto le llevó más allá de los lógicos británicos que configuraban el currículo ordinario para redescubrir las obras de los escolásticos: Duns Escoto (1266-1308) y Guillermo de Ockham (1280-1349). También se benefició del río de eminencias intelectuales que pasaban habitualmente por su



Charles Sanders Peirce, en una imagen de 1859, tomada del «Álbum» de su promoción en Harvard. A pesar de sus excepcionales talentos, que nadie discutía, su desempeño como estudiante aquel curso le dejó en la posición 79 de 90 alumnos. En palabras de su biógrafo Joseph Brent: «Dos cosas destacan en la carrera estudiantil de Peirce [...]: su indiferencia a los requerimientos académicos de la universidad y su continuada resistencia a cualquier autoridad que no fuera la de su padre»

casa, como el filósofo Ralph Waldo Emerson (1803-1882), el médico y escritor Oliver Wendell Holmes, Jr., (1809-1894) o el naturalista Louis Agassiz (1807-1873), en cuyas conversaciones era activamente invitado a participar.

Peirce terminó los estudios universitarios en 1862, y ese mismo año se casó con una joven del mismo Cambridge, Harriet Melusina Fay (1836-1923), también de excelente familia y con la que tenía trato desde niño; incluso los padres de ambos habían sido compañeros de clase en su día. El joven matrimonio vivió en el hogar paterno hasta 1864, y aun después de mudarse siguieron realizando todas las comidas allí hasta 1870. En espera de obtener una posición de profesor titular en la universidad, Peirce siguió estudiando por libre y compaginando estos estudios con prácticas y expediciones científicas con el US Coast Survey —cuyo director era amigo personal de su padre—, donde más tarde obtendría una posición fija de computador que le permitía pagar sus escasas facturas. El resultado de todos estos años de trabajo filosófico libre y privado pronto saldría a la luz, y gracias a sus contactos en el mundo académico lo haría en los foros más notables del país.

En 1866, cuanto solo tenía veinticinco años, Peirce fue invitado a dar un ciclo de conferencias en el prestigioso Instituto Lowell, y un año más tarde fue admitido como socio permanente en la Academia Americana de las Artes y las Ciencias —de la que su padre era socio fundador—, donde también dictó varias conferencias. Finalmente, en 1868 sus ideas fueron a la imprenta en tres artículos publicados por la primera revista filosófica de Estados Unidos, la *Journal of Speculative Philosophy*, fundada muy pocos años antes. En ellos se reconoce a un filósofo con una postura ya muy definida, original y hasta provocadora. De modo característico, Peirce no se preocupa demasiado por dar explicacio-

nes, sino que lanza sus ideas de modo casi oracular. William James (1842-1910) supo resumir en pocas palabras el efecto que produjeron entonces estas conferencias y artículos —y siguen produciendo aún hoy, en buena medida— cuando las describió en una de sus cartas: «Son extraordinariamente atrevidos, sutiles e incomprensibles..., a pesar de lo cual me interesan de un modo extraño».

CONTRA DESCARTES

Se ha dicho que la aportación más importante de Peirce al pensamiento consiste en algo en apariencia tan trivial como un cambio de metáfora. No se trata, sin embargo, de una metáfora cualquiera. En la historia de la filosofía, tal vez no haya ninguna tan influyente como la metáfora del edificio. De acuerdo con esta imagen, el saber es un edificio que se construye progresivamente a partir de aquello que ya se sabe. No hace falta decir que este enfoque invita a dar una importancia muy especial a los cimientos, es decir, a aquello sobre lo que se edifica todo el conocimiento posterior, y de cuya solidez depende la posibilidad misma de elevarse sobre el suelo de la ignorancia. Sin duda esta es una forma muy razonable de ver la cuestión y no puede decirse que sea una idea propia de un filósofo o siquiera de una época en particular. Pero sí es cierto que en la modernidad la idea se hizo explícita y se convirtió en el principio rector obligado de cualquier propuesta filosófica que pretendiera presentarse en público, y eso gracias a la convincente defensa que hizo de ella el filósofo francés René Descartes (1596-1650), a menudo llamado el padre de la filosofía moderna.

Descartes hizo depender toda su revolución filosófica de la búsqueda de una idea absolutamente cierta y segura

que poner en la base del saber. A partir de allí se podría construir un saber nuevo y moderno por adición de nuevas ideas que pudieran conectarse con la primera de forma también cierta y segura. Pues bien, el propio Peirce describe el ánimo general de los artículos que publica en la década de 1860 como de «oposición a Descartes». No se trataba únicamente de criticar esta o aquella doctrina cartesiana, sino de librar nuevamente la batalla que este libró en su día con toda la filosofía precedente y discutir que se tratara realmente de un nuevo comienzo, o más exactamente, como veremos, de discutir que los comienzos fueran lo más importante en filosofía. No debe extrañarnos, por tanto, que esta crítica a Descartes tome la forma de una reivindicación de la filosofía que el cartesianismo vino a reemplazar, la escolástica, que para cuando escribía Peirce estaba poco menos que olvidada. El propio Peirce había tenido que realizar una trabajosa búsqueda por las librerías de América, y sobre todo de Europa, para recuperar las obras de los grandes clásicos medievales.

La propia forma del primero de estos artículos evoca las antiguas *disputationes* escolásticas. Lejos de proceder por razonamiento a partir de principios evidentes, Peirce formula una serie de preguntas y trata de responderlas por contraposición de argumentos a favor y en contra, en una suerte de simulacro del método de trabajo intelectual preferido en las universidades medievales, el debate entre sabios. El título del artículo, «Cuestiones relativas a algunas facultades que se atribuyen al hombre», indica ya la línea que seguirán estos debates que mantiene Peirce consigo mismo: se trata de examinar si el hombre posee realmente algunas facultades que el cartesianismo le atribuye. Como cabría esperar, el contenido del artículo puede resumirse en cuatro denegaciones:

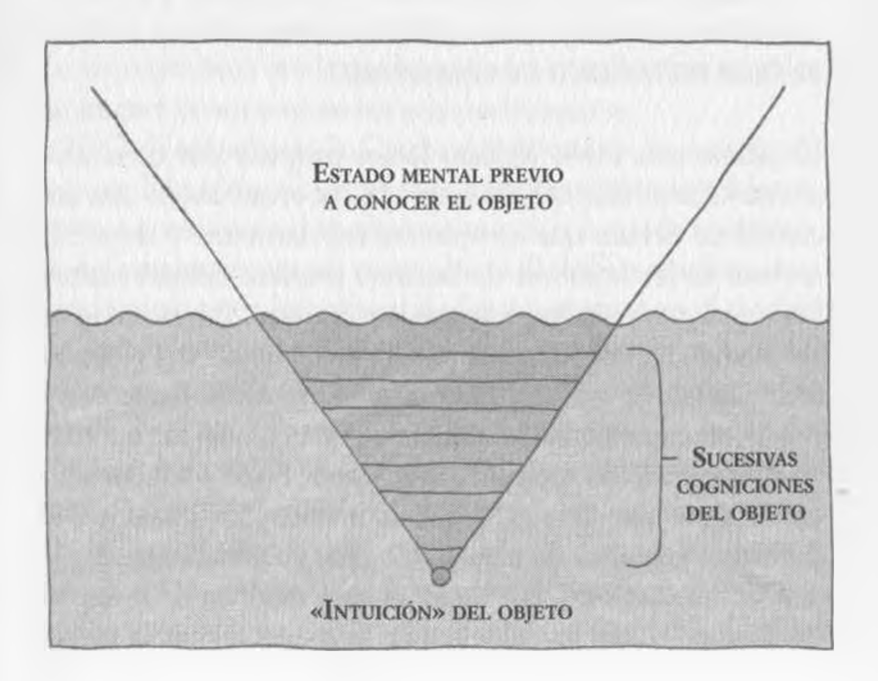
1. «No tenemos ninguna facultad de introspección», sino que, al contrario, todo el conocimiento que tenemos de nuestro mundo interior deriva de nuestro conocimiento del mundo exterior. Peirce está atacando aquí el cimiento mismo de la revolución filosófica moderna, el «yo pienso» que Descartes señaló como la primera y más genuina evidencia a la que tenía acceso el ser humano. Peirce aborda la cuestión desde diferentes ángulos, pero sobre todo desde lo que en aquel momento llama «psicología empírica»: Peirce examina la diferencia entre ver un color e imaginarlo, si el enfado y otras emociones parten de juicios sobre nosotros mismos o sobre otros objetos, etc., hasta concluir que no es preciso postular que la mente se conoce a sí misma de un modo esencialmente distinto de como conoce cualquier otro objeto. Todo cuanto el hombre sabe de sí mismo puede aprenderlo por inferencia a partir de los demás objetos que pueblan su experiencia. Peirce dedica una atención especial al caso del niño, que solo descubre su propio yo y aprende a contraponer un interior y un exterior a partir de la experiencia del error, que Peirce ejemplifica con el acto de tocar el fogón de la cocina por primera vez.
2. «No tenemos ninguna capacidad de intuición, sino que toda cognición viene determinada lógicamente por cogniciones previas.» Peirce generaliza aquí la denegación anterior, al rechazar que el hombre tenga una facultad de conocer intuitivamente cualquier objeto, y no solo a sí mismo. La argumentación sigue también una vía parecida, al decir que únicamente podríamos reconocer que una cognición no está determinada por una cognición previa (y es por tanto una intuición directa del objeto, sea interno o externo) en una cognición posterior que la comparase con otras, o tal vez con su objeto,

pero en ningún caso en la intuición en sí. Por tanto, se trata de una suposición imposible de comprobar; también es innecesaria, pues Peirce está convencido de poder construir una teoría de la mente y del conocimiento sin necesidad de recurrir a las intuiciones. Esta teoría guarda una relación muy especial con la siguiente facultad denunciada.

3. «No tenemos ninguna capacidad de pensar sin signos.» Del mismo modo que nos conocemos a nosotros mismos por nuestra relación con otros objetos, y en general conocemos cualquier cosa por su relación con otras cogniciones, cada una de estas cogniciones solo se conoce a sí misma a través del signo que la expresa. Suponer —como de hecho se supone comúnmente— que el pensamiento se conoce a sí mismo de manera inmediata y directa, y solo ulteriormente recurre a un signo para poder comunicarse con otro, topa con el problema de que en ningún momento podemos conocer un pensamiento como no sea a través de su signo, ya se trate de pensamientos ajenos o propios. Por tanto, hablar de pensamientos no contenidos en signos es hablar de entes totalmente incognoscibles, lo que nos lleva a la última y más general denegación:
4. «No tenemos ninguna concepción de lo absolutamente incognoscible.» En efecto, Peirce resume en esta denegación lo que considera el error fundamental del cartesianismo, y por extensión de toda la filosofía moderna, que consiste en pretender saber lo que no puede saber. En este caso, la denegación apunta no solo a Descartes, sino a su más reciente heredero moderno, Kant, que sigue conservando en su ontología —a pesar de la gran distancia filosófica recorrida— una «cosa en sí» totalmente incognoscible. La pretensión de

LAS MATEMÁTICAS DE LA MENTE

Para ilustrar la imposibilidad de llegar a la primera cognición, o intuición, imaginemos que hundimos un triángulo en el agua. Antes de tocar la superficie, el triángulo representa nuestro estado mental previo a conocer un objeto; lo conocemos en el instante exacto en que el vértice entra en el agua. ¿Hemos encontrado pues la primera cognición del objeto? No, dice Peirce, pues para cada línea que el agua pudiera señalar en el triángulo siempre podría marcarse una línea por debajo que ya se hallaba hundida en el agua. Peirce está apelando aquí a las nuevas ideas propuestas por el análisis matemático, de acuerdo con el cual puede haber una serie infinita de líneas cada vez más cortas, sin que el triángulo deje por ello de ser finito. Peirce no está negando que la mente entre en contacto con algo externo a ella, como se ha pensado a veces; lo único que niega es que pueda desandar analíticamente su camino, como proponía Descartes, hasta llegar a una primera cognición del objeto que no sea ya una inferencia a partir de una cognición previa. En otras palabras, la cognición solo puede concebirse como un proceso, ya desde su origen.



conocer lo incognoscible siempre se esconde detrás de cualquier intento de construir un saber absolutamente primero, firme y seguro; de hecho, lo incognoscible es muy literalmente ese solar filosófico sobre el que pretende construirse el edificio que representa metafóricamente ese saber. El primer paso filosófico que reclama Peirce, por tanto, es romper de forma definitiva con la pretensión cartesiana de conocer lo que no se puede conocer, o de que el conocimiento pueda excederse a sí mismo. No obstante, el objetivo de esta ruptura no es volver al escolasticismo, aunque el tenor de estos artículos pueda sugerirlo en algún momento, sino proponer un enfoque nuevo para la filosofía.

Todo pensamiento debe ser interpretado por otro pensamiento.

Collected Papers 5.253

EL CLUB METAFÍSICO DE CAMBRIDGE

El mismo año 1868, William James propuso por carta a su amigo Oliver Wendell Holmes, Jr., la creación de una sociedad de debate que se reuniera regularmente y donde la «crema de los hombres de Boston» pudiera debatir «sobre las cuestiones más amplias y más elevadas». La sociedad se creó en 1872, con el nombre de Club Metafísico, y estaba formada por jóvenes intelectuales ciertamente brillantes y con prometedoras carreras ante sí, la mayoría de los cuales habían crecido o estudiado en Cambridge y habían sido compañeros de clase en algún momento. No obstante, el desenlace posterior de algunas de estas carreras sugiere que la heterodoxia —no solo de ideas sino también de maneras y actitudes— que se cultivaba en el grupo no era la mejor

tarjeta de presentación en la América relativamente provinciana de la época.

No es este el caso de los dos integrantes ya mencionados, James y Holmes: el primero desarrolló una brillante carrera en la academia como psicólogo y filósofo, mientras que el segundo sería un eminente jurista que llegó a juez del Tribunal Supremo. Otros miembros destacados del grupo eran el propio Charles S. Peirce y su amigo Chauncey Wright (1830-1875), un matemático brillante que en cierto modo era ya su mentor intelectual (era nueve años mayor que él) y principal compañero de disputas desde hacía años. Más allá de este núcleo, la lista de integrantes del club incluía a los abogados Nicholas St. John Green y Joseph Bangs Warner, también de Cambridge; al historiador y filósofo (además de abogado) John Fiske; al teólogo Francis Ellingwood Abbot; al profesor Henry Bowen, del departamento de Filosofía de Harvard, y a C.C. Everett, de la Divinity School. Todavía se podrían añadir algunos nombres más, aunque la asistencia de los miembros era irregular y en las reuniones semanales raramente se superaban los seis participantes.

El Club Metafísico de Cambridge es uno de los más famosos que ha producido el mundo estudiantil estadounidense, pues se considera habitualmente que es el lugar de nacimiento del pragmatismo, un movimiento filosófico que llegaría a ser dominante en las universidades americanas en el cambio de siglo y que tendría también una gran proyección internacional, además de disfrutar de un poderoso retorno (en forma de neopragmatismo) a partir de la segunda mitad del siglo XX. No parece, sin embargo, que sus integrantes fueran demasiado conscientes de su relevancia en aquel momento. De hecho, apenas existen referencias al club en las cartas y demás textos de sus miembros u otras personas, con la notable excepción de Peirce, que en años posteriores se refirió

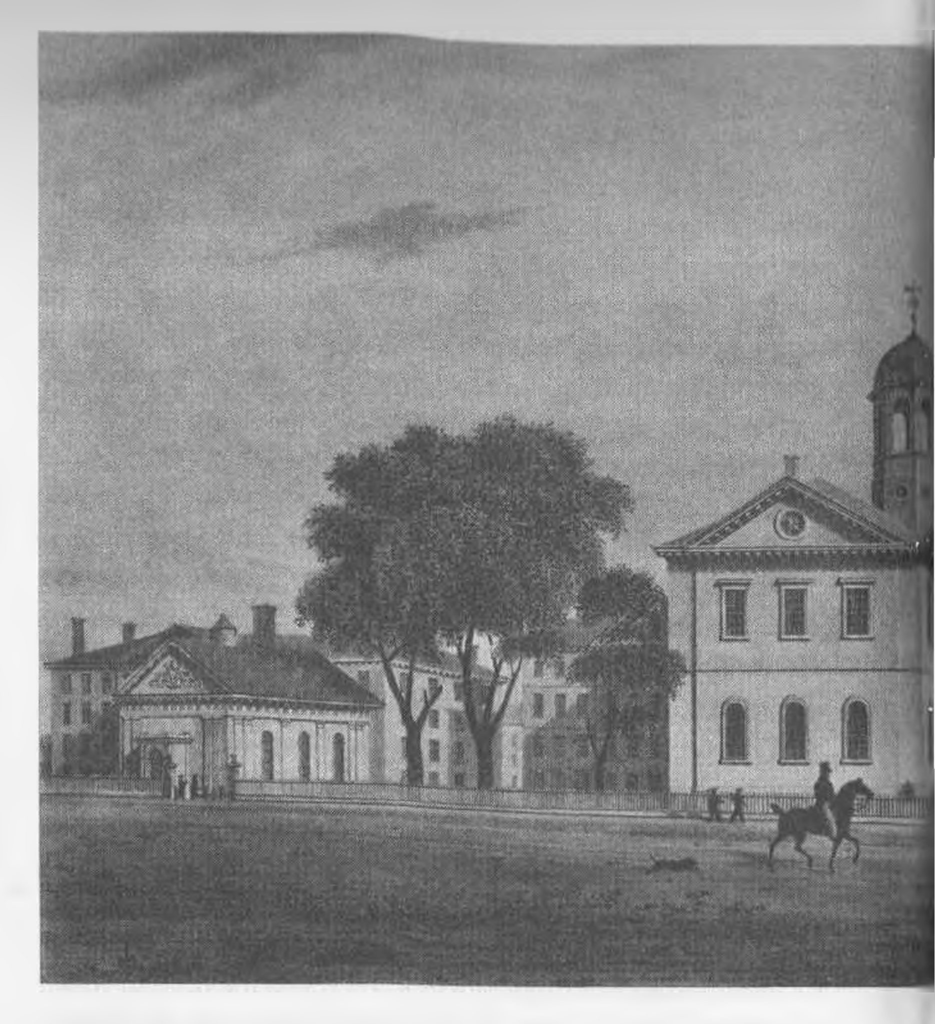
a menudo a esta sociedad y describió con nostalgia y cierto nivel de detalle el origen del pragmatismo a partir de una intervención suya en el curso de una de las reuniones del club. Esta circunstancia ha dado pie a algunas suspicacias.

La primera vez que apareció el término «pragmatismo» por escrito —usado en un sentido filosófico— fue cerca de veinticinco años después de todo aquello, en un artículo publicado por William James con el título «Concepciones filosóficas y resultados prácticos» (1898), en el que atribuía la idea original a Peirce y remitía a un artículo que este publicó en 1878 a partir de las tesis que había expuesto ante el club. No obstante, el término en sí no aparece por ningún lado en el texto de Peirce, ni en ningún otro escrito suyo previo al de James. Ralph Barton Perry, primer biógrafo de James, sugirió que tal vez este se excediera en su generosidad con su amigo Peirce y le atribuyese algo que realmente no le correspondía. La sugerencia tuvo eco, hasta el punto de que algunos llegaron a poner en duda incluso que el club existiera alguna vez y no fuera solo un producto de la imaginación de Peirce para justificar *a posteriori* su paternidad del pragmatismo. Sin duda, late detrás de toda esta controversia el hecho de que el pragmatismo tal como corrió por las universidades americanas del momento —y puede decirse que hasta el día de hoy— tenía más que ver con las ideas de James que con las de Peirce, por lo que la identificación del movimiento con aquél es muy fuerte.

Por supuesto, la cuestión de si Peirce llegó a usar alguna vez el término «pragmatismo» en el club resulta tan difícil de resolver como ociosa en último término. Los numerosos manuscritos de Peirce de aquel período establecen más allá de toda duda que estaba trabajando efectivamente en el nuevo «método de pensamiento» que James señaló como origen del pragmatismo. Por otro lado, se pueden

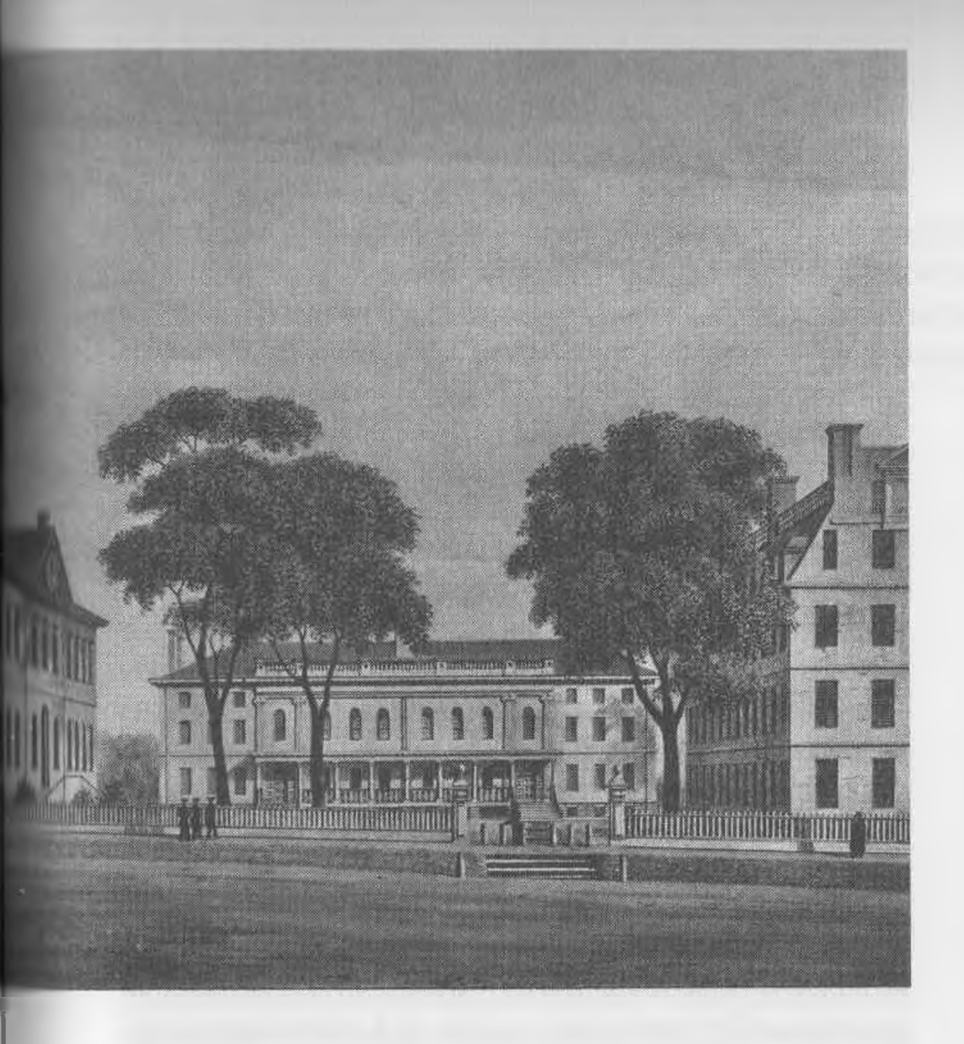
encontrar razones mucho más virtuosas para justificar la afición que mostró siempre Peirce por hablar de aquel club. La primera de ellas es que el Club Metafísico encarnaba para él todo un ideal de actividad teórica. En efecto, uno de los rasgos que más había elogiado del escolasticismo en su primera serie de artículos era su concepción gregaria del trabajo intelectual. Al principio del *Discurso del método*, Descartes da parte del mérito de sus célebres reflexiones a la llegada del invierno, que le tuvo atrapado en un lugar donde «permanecía el día entero solo y encerrado junto a una estufa, con toda la tranquilidad necesaria para entregarme a mis pensamientos». Nada más lejos de las costumbres de los maestros escolásticos, que precisamente iban a reunirse cuando se trataba de pensar, y lo hacían además en el marco de unos «ejercicios» más o menos formalizados.

Esta gran diferencia en los hábitos de pensamiento tiene que ver con muchos otros aspectos de las doctrinas filosóficas de unos y otros. Así, para los cartesianos la conciencia privada del individuo es el test último de la verdad, mientras que para los escolásticos este papel corresponde al consenso entre los sabios. En coherencia, para los cartesianos pensar consiste en seguir una línea única y arrolladora de inferencia, mientras que para los escolásticos se trata más bien de trenzar una variedad de argumentos de diversa fuerza y naturaleza. Peirce deja claras una vez más sus preferencias cuando ilustra la discrepancia con los ejemplos de una cadena, que «no es más fuerte que su eslabón más débil», y una cuerda, «cuyas fibras pueden ser tan finas como se quiera, siempre que sean lo bastante numerosas e íntimamente conectadas». Puede decirse por tanto que los años del Club Metafísico permiten a Peirce poner en práctica su idealizado modelo escolástico de pensamiento,



AIRES DE RENOVACIÓN EN HARVARD

La Universidad de Harvard (arriba, en una imagen de la época) se hallaba en plena transformación durante los años en que Peirce estudió allí. Uno de los acontecimientos más notables fue la creación de la Lawrence Scientific School en 1847, gracias a un donativo privado, con el fin de facilitar a los estudiantes la posibilidad de «emprender una vida activa como ingenieros o químicos o, en general, como hombres de ciencia, y destinar sus logros a fines prácticos». Los nuevos aires que llegaron con esta escuela influyeron sin duda sobre Peirce —primer graduado



summa cum laude en química de la escuela— y los demás miembros del Club Metafísico. Sin embargo, Peirce recordaría años después que el nombre del club pretendía expresar una «actitud desafiante» hacia la moda antimetafísica que reinaba por entonces en el campus de Harvard. Nada ha dado pie a más diferencias de opinión entre los especialistas en Peirce que deslindar el grado exacto de aquiescencia y rebelión que mantenía el filósofo ante esta «moda», tanto en la época activa del club como a lo largo de los años posteriores.

escapando del modelo cartesiano de las reflexiones solitarias junto a la estufa. Sin embargo, el resultado que darían estas reflexiones colectivas iría mucho más allá de las críticas y los elogios a métodos precedentes, para proponer uno enteramente nuevo. Como debía ser, en este método se entrelazaban las fibras ya adelantadas en sus artículos de 1868 con otras que parecían más bien aportadas por sus compañeros de reflexión, como el darwinismo o ciertas nociones psicológicas muy en boga.

No pretendamos dudar en filosofía de lo que no dudamos en nuestros corazones.

COLLECTED PAPERS 5.265

LA VERDAD COMO RESULTADO DE LA ADAPTACIÓN

Las ideas básicas del pragmatismo que Peirce había presentado ante el Club llegaron a la imprenta pocos años después, en una revista de divulgación titulada *Popular Science Monthly*, en forma de dos artículos que debían ser el comienzo de una ambiciosa serie de «Ilustraciones sobre la lógica de la ciencia», aunque esta no llegó a completarse. El primero de ellos, tal vez el texto más importante de los que publicó Peirce en vida, se titulaba «La fijación de la creencia» y se publicó en 1877. El artículo, escrito en un tono mucho más ligero que los de una década antes, empieza por señalar que cada cual se considera a sí mismo suficientemente diestro en el arte de razonar, aunque en raras ocasiones extienda esa valoración tan positiva a aquellos que le rodean. Peirce observa además que el razonamiento es la última de las facultades que se desarrolla en la persona, y del somero repaso de la historia de la lógica que da a continuación se desprende que lo mismo es cierto de la humanidad en su conjunto. En

realidad, no puede decirse siquiera que hayamos alcanzado de pleno esa capacidad, ni individualmente ni como especie: somos «animales lógicos imperfectos». La evolución nos ha provisto de ciertas virtudes lógicas, pero en cambio nos ha cargado también con propensiones altamente falaces.

La primera y más visible de estas propensiones es el optimismo. El ser humano es crédulo por naturaleza, y el efecto de la experiencia sobre él consiste casi siempre en recortar sus esperanzas y aspiraciones iniciales. Sugiere Peirce que esto podría ser una tendencia muy provechosa para el animal desde el punto de vista evolutivo, al fomentar en él un sano espíritu emprendedor... siempre y cuando esté compensada por una capacidad suficiente de captar y asumir las refutaciones de la experiencia. En el nivel práctico que necesitamos para nuestra supervivencia, y en general para llevar adelante nuestras vidas, Peirce entiende que poseemos esta capacidad: somos, en general, animales «sensatos». Pero cuando nos apartamos del camino trillado, sobre todo cuando en el nuevo camino la experiencia no nos proporciona refutaciones tan obvias y frecuentes —y esta es cada vez más la situación del hombre moderno, en opinión de Peirce—, seremos capaces de creer prácticamente cualquier cosa: seremos como marineros en mar abierto y sin brújula, con las previsibles consecuencias para la expedición. Y alguien en esta situación sin duda sabrá encontrar la utilidad de un curso de lógica; el objetivo de este curso será enseñarnos a mantener celosamente el contacto con la experiencia allí donde su presión se deja sentir menos, o incluso parece desaparecer por completo.

El ejercicio que propone Peirce en este artículo, a modo de esbozo de aquel curso de lógica, consiste en evaluar la validez de algunos de los hábitos de razonamiento que puede seguir el ser humano. La lista no pretende ser histórica ni exhaustiva, sino que se ofrece a título ilustrativo, como corresponde

al espíritu de la publicación. Para realizar la selección de hábitos de pensamiento que le parecen más importantes, Peirce propone examinar qué premisas damos necesariamente por supuestas al formular la pregunta lógica más básica. Kant había empleado un argumento similar en su *Crítica de la razón pura*, aunque Peirce le da un enfoque novedoso al interesarse por las premisas de la situación práctica del preguntar antes que por el contenido de la pregunta. En particular, las premisas que interesan a Peirce son la existencia de dos estados mentales distintos que se llaman duda y creencia. Ciertamente, no parece posible concebir el acto de preguntar sin dar por supuestas cuando menos estas premisas.

«Todos sabemos si nos disponemos a hacer una pregunta o emitir un juicio», dice Peirce, pues existe una diferencia clara entre una y otra experiencia mental. Pero más allá de esta diferencia existe otra de tipo más «práctico», que puede resumirse en que la creencia constituye una guía para la conducta de las personas, de tal modo que si uno conoce sus creencias puede anticipar cómo actuará. La duda, en cambio, no tiene nunca ese efecto. Por otro lado, «la duda es un estado desagradable e insatisfactorio del que luchamos por deshacernos para pasar a un estado de creencia; esta es en cambio un estado relajado y satisfactorio que no queremos evitar, ni cambiar por una creencia en ninguna otra cosa».

De acuerdo con este análisis, Peirce concluye que la investigación empieza con el intento de escapar a la insatisfacción enteramente práctica y vital que produce la duda, y termina en cuanto se alcanza la satisfacción también muy concreta que produce la creencia. En particular, la verdad o no de la creencia en cuestión no es un asunto relevante en la situación práctica que se ha tomado como referencia: para que esa diferencia fuera relevante haría falta que fuera detectable para una persona en esa situación, y eso requeriría justamente la

capacidad de intuición que ya se había descartado. Como dice Peirce: «Lo más que puede sostenerse es que buscamos una creencia que podamos *pensar* que es verdadera. Pero eso es algo que pensamos de todas nuestras creencias y es, de hecho, una mera tautología decirlo». Peirce insiste de un modo especial en la importancia que posee esta primera conclusión, y años más tarde la señalará como la «clave» del pragmatismo. No resulta difícil ver quién es de nuevo el primer afectado por su argumentación. Ya en 1868 había atacado la pretensión cartesiana de que la filosofía empezara por dudar de todo, con el fin de alcanzar verdades totalmente indudables. Lo que aporta Peirce en 1878, desde premisas más imbuidas de nociones psicológicas y naturalistas al uso, es que el programa cartesiano es irrealizable, o, mejor dicho, *vacío* desde el punto de vista práctico. No se duda de algo por el mero hecho de decir que se duda, ni es más verdadero por el mero hecho de insistir en que es verdad.

La conexión con los artículos de la década de 1860 es clara: en ausencia de una capacidad de intuición que permita al ser humano conocer sus objetos de manera directa, todas sus cogniciones deben considerarse inferencias a partir de cogniciones previas, y por tanto la investigación está siempre condicionada por las premisas de las que parte. Esta imposibilidad de escapar sin más a la situación de partida implica que el filósofo no tiene otro remedio que tomarla en serio, incluidos sus aspectos más prácticos y triviales desde el punto de vista filosófico tradicional. Frente al relato cartesiano de una revolución en el saber efectuada por un individuo solo, que logra escapar a las ideas recibidas gracias a que encuentra una vía de acceso directo a la verdad, Peirce no puede ofrecer más relato que el de una evolución lenta y coral del saber, a partir de las circunstancias y las ideas de las que parte cada cual. Eso explica también que el método único que propuso

Descartes en su *Discurso del método* se convierta en una pluralidad de métodos en el artículo de Peirce, aunque a medida que avanza su exposición la simple pluralidad va tomando la forma de una *sucesión*. La historia resultante de la lógica es meramente ilustrativa, como se ha dicho, pero transmite la idea más importante que Peirce pretende mostrar.

El primer hábito de razonamiento que propone Peirce a partir de las premisas psicológicas y naturales que ha adoptado, el más «simple y directo», es lo que llama el método de la tenacidad. Este consiste en adoptar la primera respuesta que se nos ocurra a una pregunta, aferrarnos a ella con todas nuestras fuerzas e ignorar todo aquello que pueda inquietar nuestra creencia. Se trata de un método seguido más a menudo de lo que parece —Peirce sugiere algunos ejemplos sacados de la religión y la política, pero se podrían multiplicar con facilidad— y, en la medida en que a la persona que aplique este método le vaya bien, Peirce no ve argumento alguno que se le pueda oponer. Es más, le parece una «impertinencia» tratar de convencerla de que su método es irracional, pues desde la perspectiva de esa persona lo único que estaremos diciendo es que nuestro método es distinto del suyo. Este argumento ha irritado tradicionalmente a algunos lectores de Peirce, que consideran que sí existen razones para responder a la irracionalidad. Pero el ejercicio que propone Peirce consiste precisamente en tomarse en serio la situación de partida de cada pensador, y eso significa que solo valen los argumentos que este pueda estar dispuesto a reconocer.

Debe asumirse pues que no hay nada que objetar a una persona que aplique este método, por lo que solo cabe esperar a que ella misma advierta que otras personas sostienen opiniones distintas de la suya, con resultados comparables o mejores, y experimente una duda auténtica. No hay modo de saber cuándo va a producirse este descubrimiento, pero

Peirce está convencido de que ha de producirse a la larga, pues tiene a su favor algo tan definitorio de la especie humana como es el «impulso social». Se ha debatido mucho acerca de qué grado de necesidad debe atribuirse a esta evolución. Peirce apunta que ir en contra de ese impulso pondría en peligro la propia existencia de la humanidad, aunque no parece que este sea un caso inconcebible. Más que de una necesidad mecánica, por tanto, debería hablarse de una altísima *probabilidad* de que los individuos que siguen este método terminen por hacer el descubrimiento. En todo caso, tan pronto como lo hagan el problema de fijar la creencia de un individuo se habrá convertido en el problema de fijar la creencia de una comunidad.

El siguiente método que sugiere Peirce es el método de la autoridad. Que sea el Estado —o cualquier equivalente— el que imponga las doctrinas correctas a los individuos y prohíba las demás. Que adoctrine, intimide y fomente la identificación sentimental. Si todo lo demás falla, que masacre a los incrédulos. Por supuesto, este es uno de los métodos más utilizados en todos los tiempos, y su superioridad respecto al anterior queda demostrada por el éxito que lo ha acompañado, ya sea en términos de dimensiones de los monumentos creados o de permanencia en el tiempo del grupo gobernante. Tal vez deba concluirse, según Peirce, que es el método más conveniente para la gran masa de la especie humana. No obstante, ninguna autoridad puede —o es altamente improbable que pueda— regular las opiniones en todas y cada una de las cuestiones, ni impedir que algunas personas por lo menos adviertan el contraste con las creencias de otras sociedades u otras épocas, y experimenten alguna duda.

A la larga, por tanto, hará falta un nuevo método que no solo produzca un impulso a creer, sino que permita deter-

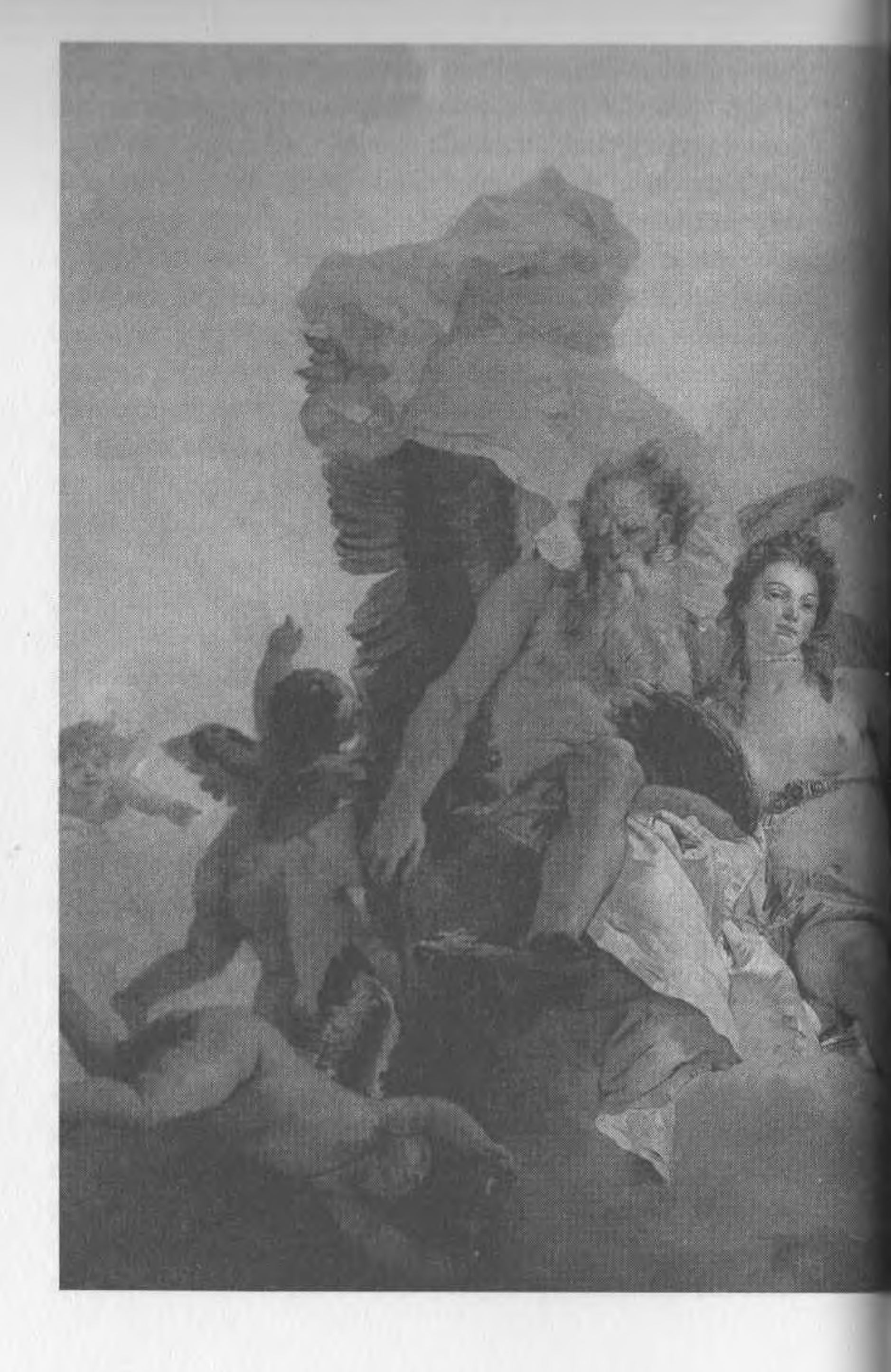
minar también el contenido de la creencia. Peirce bautiza el primer intento en este sentido como el método de lo «agradable a la razón» o lo «a priori». Consiste en dejar que las personas debatan sus opiniones entre sí hasta dar con aquella que colectivamente se sientan más inclinados a creer. Se trata de un método mucho más respetable que los anteriores desde el punto de vista intelectual —Peirce lo reconoce de modo especial en la historia reciente de la filosofía—, a pesar de lo cual su fracaso también ha sido más notorio que el de ningún otro. Incapaz de producir ningún acuerdo fijo, se ha limitado a oscilar de forma más o menos pendular entre ciertos tipos de creencias contrapuestas, al estilo de las modas. No parece que las opiniones de los hombres vayan a llegar a ningún punto de consenso por sí mismas, y cuando los hombres se den cuenta de este hecho concluirán, como Peirce, que para alcanzar este consenso se precisará el apoyo de algún tipo de «permanencia» exterior a ellas.

La exterioridad que interesa a Peirce no tiene que ver propiamente con el espacio (dentro o fuera), pues descarta la revelación de un dios o cualquier otra forma de influencia que solo afecte a una persona o grupo de personas. La solución al problema del consenso de los seres humanos únicamente puede proceder de algo que sea capaz de influir a todos por igual, y que al mismo tiempo no pueda ser influido por nadie. El nuevo método deberá basarse por tanto en la creencia de que existe algo de este tipo, llamado realidad, capaz de influir de tal modo sobre los seres humanos que sobre cada cuestión que estos puedan plantearse quepa esperar que lleguen a una creencia final que todos puedan compartir, llamada verdad. El método exige sin embargo que mantengamos en suspenso cualquiera de nuestras creencias mientras no se haya alcanzado esta opinión final, incluida la creencia en que hay tal cosa como una realidad así definida: desde el

punto de vista del método científico o de la experiencia, todas las creencias quedan convertidas en meras hipótesis. En este sentido, Peirce no puede aducir ninguna prueba propiamente dicha de la validez de este método, y las distintas razones que apunta en su defensa pueden resumirse en que —en caso de ser válido— será mucho menos propenso que los anteriores a suscitar la duda en quien lo practique. En todo caso, el propio Peirce se declara incapaz de dudar tanto del método como de la hipótesis sobre la que se fundamenta, ni cree que nadie de los que le escuchan lo haga tampoco sinceramente. Por tanto, seguir debatiendo la cuestión le parece ocioso.

LA MÁXIMA PRAGMÁTICA

La segunda entrega de la serie de las «Ilustraciones sobre la lógica de la ciencia» se publicó en 1878, con el título «Cómo esclarecer nuestras ideas». Peirce empieza a concretar en este artículo el programa antes anunciado de superación de los errores introducidos por el cartesianismo en filosofía. Dentro de la historia modelo de los hábitos de razonamiento que acabamos de exponer, el cartesianismo encajaría según Peirce en el método de lo agradable a la razón. Por supuesto, Descartes no describía de este modo su método. Desde su punto de vista, lo que buscaba era la verdad. Pero su forma de hacerlo consistía en efecto en aceptar como verdadero lo que se presentaba a su mente como evidente; a su vez, la evidencia debía cumplir con dos condiciones para ser aceptada como tal. La primera era la «claridad», que consiste en la familiaridad inmediata con la idea, o la capacidad de reconocerla allí donde se encuentre. La segunda era la «distinción», que cabría definir a su vez como la ausencia de





La teoría de la investigación peirceana establece una estrecha relación entre el tiempo y la verdad. Era este un tema que habia captado ya la atención de los grandes artistas europeos a lo largo de los últimos siglos, desde Gian Lorenzo Bernini hasta Francisco de Goya. En este cuadro de 1744, titulado *La verdad desvelada por el tiempo*, Giambattista Tiepolo representa el tiempo como una figura masculina portadora, entre otros objetos de contenido simbólico, de la guadaña tradicionalmente asociada a la muerte. La verdad, por su parte, aparece representada como una mujer desnuda.

elementos no claros, o la capacidad de dar una definición completa de la idea.

Las nociones de lo «claro» y lo «distinto» que Peirce maneja en su artículo eran lugares comunes en los manuales de lógica desde que Descartes escribiera su *Discurso del método*, con algunas reelaboraciones de los lógicos posteriores. Peirce empieza por criticarles cierta falta de claridad en sus definiciones, de acuerdo con sus propios términos, para luego añadir que estos no son en absoluto suficientes para alcanzar una genuina claridad en nuestras concepciones. La objeción que les plantea es la misma que había lanzado ya en 1868 contra toda posibilidad de reconocer una intuición: que una idea *parezca* clara no significa que lo sea —es decir, haría falta un nuevo criterio para resolver esa cuestión, y este criterio requeriría otro a su vez, y así indefinidamente, en una regresión al infinito. En definitiva, la mera introspección o contemplación interior de una idea no va a resolver en ningún caso la duda, y cualquier pretensión en este sentido es ilusoria. Por el mismo motivo, tampoco nos ofrece ninguna base para avanzar en el conocimiento.

A la vista de estos problemas, Peirce considera que «ha llegado el momento de formular el método para alcanzar una claridad más perfecta de pensamiento, tal como podemos verlo y admirarlo en los pensadores de nuestro tiempo». No cabe duda de que estos pensadores de nuestro tiempo que señalan el camino hacia una mayor claridad en el pensamiento no pueden ser los filósofos, todavía estancados de un modo u otro en el método de lo agradable a la mente. Los únicos candidatos a los que puede referirse Peirce son los científicos. También está claro, por otro lado, que estos científicos no han sido capaces de formular aún en un plano teórico qué es eso que hacen mejor que los filósofos. Su mejora metodológica se mantiene por el momento en el ámbito

de su manera de trabajar o de su práctica. La tarea que se propone Peirce con sus «Ilustraciones» es por tanto llevar esta práctica de los científicos al ámbito de la teoría y convertirla en un nuevo criterio formal para la clarificación de nuestros conceptos que corrija y complemente los dos que había definido Descartes, para beneficio de otros pensadores y también de los propios científicos. En buena medida, asegura, esa tarea se ha realizado ya en el primer artículo de la serie.

Como se ha visto, todo el desarrollo de aquel artículo partía de la «muy importante proposición» de que la única finalidad de la investigación —en el contexto particular y práctico en que se da en cada caso— es la fijación de la creencia. Y según explicaba Peirce, una creencia es en último término una guía para la acción o un hábito de comportamiento. Pues bien, el tercer grado de claridad en la comprensión de un concepto consistirá justamente en atender a la finalidad que este persigue. Dicho de la forma más sencilla: si dos creencias no se distinguen en absoluto en cuanto a la regla de comportamiento que prescriben, querrá decir que son una misma creencia a nivel conceptual; ninguna diferencia en las impresiones que suscite en la conciencia o en los signos elegidos para expresarla supone una diferencia en la idea como tal. Tal como lo formula Peirce en este artículo, el criterio es el siguiente: «Consideremos qué efectos, tales que puedan tener concebiblemente alguna pertinencia práctica, concebimos que tiene el objeto de nuestra concepción. La concepción que tengamos de esos efectos es toda nuestra concepción del objeto».

Este tercer grado de claridad en las ideas es el principio que William James recuperó veinte años más tarde bajo el nombre de «practicalismo o pragmatismo», y señaló como el camino que iba a tomar la filosofía en el futuro. No puede

decirse que se equivocara en su predicción. El propio James promovió un vigoroso movimiento filosófico inspirado en esta máxima que dominó las universidades americanas durante varias décadas y cuya influencia llegó hasta Europa. Pero cuando el pragmatismo se vio reemplazado en esas mismas universidades por otro movimiento, conocido como el neopositivismo, sus miembros también vieron en la máxima peirceana una anticipación de sus tesis. No hace falta decir que ambos movimientos leían la máxima de un modo bastante distinto. Como veremos, para entender la lectura que más probablemente hacía el propio Peirce de su máxima pragmática, y ver si estaba más o menos cerca de las que propusieron sus herederos filosóficos, lo mejor es atender a otra teoría en la que estuvo trabajando a lo largo de la década de 1870. Se trata de una interpretación de la historia del pensamiento aún más ambiciosa si cabe que la propuesta al principio de la serie de las «Ilustraciones», y que ofrece el escenario donde esta adquiere todo su sentido.

Capítulo 2

UN CAMBIO DE PERSPECTIVA SOBRE LO REAL

El pragmatismo solo adquiere todo su sentido sobre la base de un cambio radical de perspectiva acerca de la realidad, cuyo referente más próximo debe buscarse en los debates escolásticos. Muchas de las dificultades de aceptación e incluso de interpretación que han tenido las teorías de Peirce pueden entenderse a partir de la resistencia a realizar este cambio de perspectiva.

En uno de sus últimos textos, Peirce explicaba que la vida de laboratorio influye «mucho más de lo que uno sospecha» sobre el carácter y manera de entender las cosas de una persona. Viendo en retrospectiva lo que había sido el conjunto de su filosofía, aseguraba que esta solo podía entenderse como el resultado del «moldeo» de su mente fruto de su trabajo en el laboratorio, que en su caso cabía suponer especialmente profundo, pues «casi podía decirse que había vivido en un laboratorio desde los seis años hasta bien pasada la madurez». Desde este punto de vista, Peirce encontraba sorprendente que conservara siquiera algún interés por la «metafísica» y por los «métodos de pensar».

Sin duda hay cierta exageración en esta valoración retrospectiva, pero si hay alguna época en la que Peirce podía decir que «vivió» en un laboratorio es la década de 1870. A pesar de la vocación que mostraba ya entonces por la lógica y la filosofía —tal como evidenciaba su clara preferencia por la docencia académica antes que por la experimentación científica—, las circunstancias de su vida parecían conspi-

rar para que siguiera una carrera como científico profesional. Aupado por su padre, había pasado de cumplir con las modestas tareas de calculador asistente en el Servicio Costero y Geodésico de Estados Unidos a realizar observaciones originales en el Observatorio de Harvard, y finalmente a dirigir el programa de experimentos gravimétricos del Servicio. Viajó dos veces a Europa en misiones científicas, la primera para realizar observaciones relacionadas con un eclipse solar, la segunda para obtener mediciones gravitatorias con diversos péndulos. Como resultado de estas investigaciones, Peirce definió un patrón independiente para el metro a partir de las ondas lumínicas —estudio recogido en el único libro que publicaría en vida, titulado *Photometric Researches* (1878)— e introdujo nuevos criterios de precisión en la medición de la gravedad con la ayuda de péndulos. A la vista de este currículo, tal vez sorprenda saber que Peirce era de la opinión que toda aspiración a la precisión absoluta en este y cualquier otro asunto científico era «irresistiblemente cómica». Cabe sospechar también que su sentido del humor habría encontrado escasa simpatía en la mayoría de laboratorios de su época. En este aspecto por lo menos, el aprendizaje de Peirce había sido moldeado también por las horas pasadas no en el laboratorio sino en la biblioteca, leyendo libros que pocos de sus colegas debían haber hojeado.

LAS DOS CONCEPCIONES DE LA REALIDAD

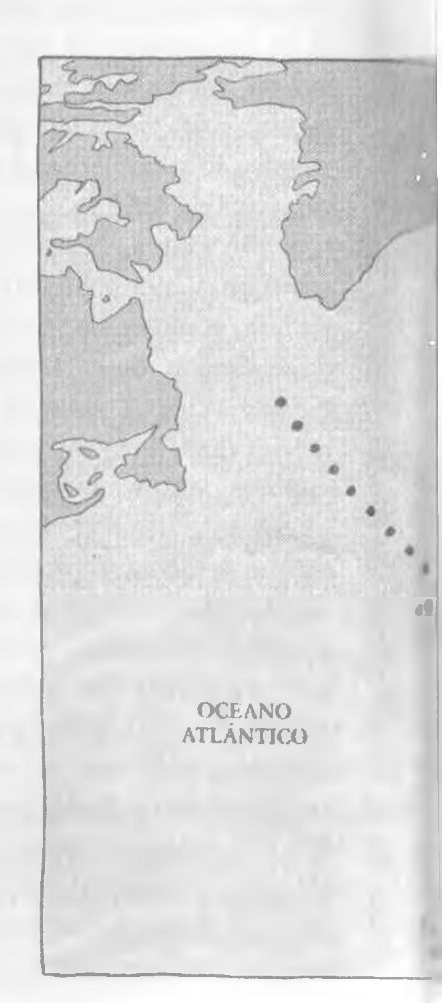
En una recensión de 1871 sobre una nueva edición de las obras del filósofo británico George Berkeley (1685-1753), Peirce aprovechaba la ocasión para remontarse de nuevo a la escolástica. La excursión en el tiempo se justificaba una vez más por la necesidad de corregir la distorsión que Descar-

tes y toda la filosofía moderna habían introducido en lo que podría llamarse el sentido común filosófico de la época. A la vista de cómo se expresa en este y otros textos, no cabe duda de que Peirce estaba planteando finalmente lo que a sus ojos era el núcleo más íntimo de esa distorsión. El diagnóstico es muy simple y muy llamativo: los filósofos modernos habían olvidado qué era lo que la filosofía estaba discutiendo en el fondo, ya desde sus primeros orígenes en Grecia. Había que remontarse al debate central de la Edad Media, la disputa de los universales, para reencontrar los dos términos del debate filosófico esencial en una formulación mínimamente reconocible, tras siglos en los que se había hecho filosofía como si solo una de las dos posiciones fuera posible y la otra careciera de sentido.

Según Peirce, describir la clásica confrontación medieval como un debate sobre la existencia separada de las ideas platónicas, como se hacía en la mayoría de manuales de lógica de su tiempo, desnaturaliza por completo los términos de la disputa original. La descripción más precisa que propone resulta ciertamente novedosa y —debe reconocerse— no demasiado pegada a la literalidad de los viejos códices medievales. De acuerdo con esta versión, lo que estaba en discusión entre los escolásticos era algo tan fundamental como qué debía entenderse por lo real. En su definición más general, asumible para ambas partes en la disputa, lo real es aquello que es como es con independencia de cómo alguien pueda concebirlo. En efecto, todos estamos familiarizados con la experiencia de que hay algo no determinado por nosotros que constriñe y limita nuestro pensamiento, por lo que es difícil que alguien no sea «realista» en alguna medida. No obstante, se pueden adoptar distintas perspectivas sobre ese algo que constriñe nuestro pensamiento. Según Peirce, cabe agrupar esas perspectivas en dos grandes bloques, a pesar de

EL «GRAND TOUR»

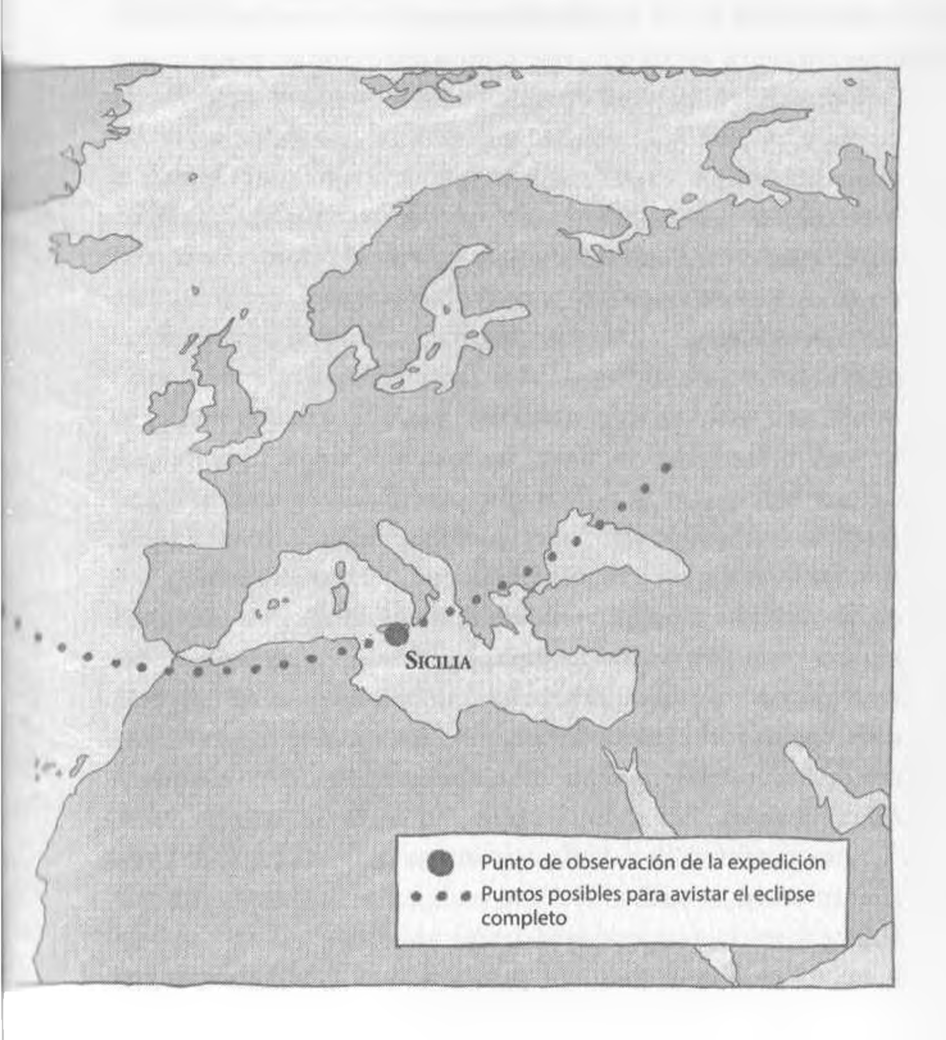
Se conoce con este nombre el tradicional viaje formativo por Europa que realizaban los jóvenes de buena familia antes de ingresar plenamente en la edad adulta. Para los miembros de ciertos grupos sociales, la experiencia llegó a cumplir un papel parecido a los «ritos de paso» que los antropólogos han descrito en algunas tribus. El objetivo expreso del viaje era conocer el arte clásico y los grandes centros culturales de la civilización occidental, sobre todo los grandes escenarios del Renacimiento en Italia. Por supuesto, otro objetivo fundamental era establecer contactos que pudieran ser de interés y darse a conocer en los círculos sociales de estos países, siempre de acuerdo con el nivel social que correspondiera a cada cual. En función de los medios económicos del viajero, su duración podía ir desde unos meses hasta varios años. La tradición tiene sus orígenes en el siglo XVII, cuando el jesuita Richard Lassels dio este nombre a un itinerario recomendado de visitas culturales en Italia, en lo que puede verse como una de las primeras guías turísticas.



El eclipse

La familia Peirce no se quedó al margen de esta tradición y en junio de 1870 mandó por primera vez a Charles a Europa, acompañado de su hermano James Mills. En su caso el viaje estaba justificado además por el encargo del Servicio Costero y Geodésico de realizar una observación sobre el terreno de un eclipse solar

que se vería en la zona del Mediterráneo occidental. Por el camino, Peirce tuvo ocasión de hacer un amplio periplo por Europa que incluyó grandes capitales como Londres, Berlín, Viena, Constantinopla y Roma, además de recorridos más detallados por las regiones de Grecia, Italia y España que guardaban una relación más directa con el motivo de su visita. La observación del eclipse, que fue un éxito desde el punto de vista científico, tuvo lugar finalmente en Sicilia, en el mes de diciembre.



las complejidades y sutilezas de las posiciones de los maestros escolásticos, que permitirían establecer una completa gama de grises entre las dos posiciones extremas.

La pregunta clave que plantea Peirce para clarificar la diferencia entre estos dos enfoques es la de *dónde* se encuentra lo real. La pregunta no es tan extraña como podría parecer a primera vista, pues el primer reconocimiento de los maestros escolásticos es que todo lo que la persona tiene ante sí son sus propios conceptos, no realidades. Lo real es algo que la persona no encuentra en su experiencia inmediata, sino que debe ir a buscar en otro lugar. Pues bien, uno de los enfoques posibles sobre esta cuestión es decir que lo real debe ir a buscarse en el origen de nuestros pensamientos, en su «causa» o su «fuente» primera. En la formulación más usual de este enfoque, el origen de todo pensamiento se encontrará más tarde o más temprano en una impresión sensible, y el origen de esa impresión sensible, a su vez, en lo real. La principal virtud de este enfoque es la pureza que permite en la realidad, que concibe como algo del todo ajeno y exterior a la mente; su defecto —correlativo a su virtud, como sucede a menudo— es que al aislar tan enteramente la realidad de la mente abre entre ambos una brecha insalvable. Más tarde o más temprano, los que adoptan este enfoque deben admitir que lo real se ha convertido para ellos en algo incognoscible, como reconoció críticamente Kant al introducir su célebre concepto de la «cosa en sí».

La primera regla de la razón: no se interpongan en el camino de la investigación.

COLLECTED PAPERS 1.135

Los que defendían esta posición en la Edad Media se conocían como «nominalistas», y su éxito posterior fue tal que Peirce considera innecesario insistir más en esta forma de ver la cuestión: la mayoría de las personas que leyeran su texto lo

considerarían como un asunto de mero sentido común. No obstante, la intención de Peirce era justamente reivindicar la otra posición en la disputa, que en su opinión resultaba aún más «natural y obvia» que la anterior, aunque en un primer momento pudiera no parecerlo. Para este enfoque, la realidad debe ir a buscarse no en el origen, sino en el producto final del pensamiento. La discrepancia presente entre nuestras ideas y la realidad se explica por las limitaciones en las circunstancias, capacidades e inclinaciones de cada individuo: por el error, en definitiva. Pero las opiniones gravitan universalmente hacia la respuesta correcta sobre cada cuestión que se plantee. Es posible que durante algunas fases de la historia la humanidad no se acerque o incluso se aleje de esa conclusión, si concurren circunstancias adversas en el entorno o tendencias «perversas» en los investigadores. Peirce llega a considerar la posibilidad de que dicha conclusión final le esté negada a la humanidad como especie. Nada de eso impide concebir la realidad como aquello en que nos pondríamos de acuerdo todos los que fuéramos capaces de plantearnos preguntas acerca de ella, si dispusiéramos del tiempo y la experiencia suficientes.

Tal como señala Peirce, esta perspectiva implica también una distinción entre la realidad y nuestra forma de conocerla, o lo que en filosofía se conoce —según lo tajante que se quiera hacer esa distinción— como «fenomenalismo» o «representacionalismo». Pero a diferencia de lo que ocurre en el caso anterior, esa distinción es meramente provisional y está destinada a desaparecer en la opinión final. En este sentido, la tesis más genuina de la posición filosófica que defiende Peirce es la doctrina más opuesta posible al fenomenalismo, es decir, la doctrina de la «percepción inmediata», que consiste en decir que las cosas son tal y como las conocemos. Este es, por supuesto, el principio natural y obvio que Peirce reivin-

dica para esta posición filosófica, frente a la brecha insalvable entre la cosa conocida y la «cosa en sí» incognoscible con la que nos deja el nominalismo. Pero ese principio tan de sentido común tiene también un precio filosófico. La realidad así concebida no puede cumplir con la definición propuesta al principio con la misma limpieza que la concepción nominalista. Si la realidad es tal como la conocerá el consenso final de todos los seres pensantes, se concluye que el pensamiento así tomado en su máxima generalidad debe formar parte de algún modo de la realidad. Los que defendían esta posición se conocían en la Edad Media como «realistas», aunque el uso posterior de este término para describir posiciones que ellos habrían situado dentro del nominalismo ha hecho que su posición se conozca como «realismo escolástico» o «realismo de los universales».

EL PRAGMATISMO Y EL REALISMO ESCOLÁSTICO

A lo largo de su carrera filosófica, Peirce insistió a menudo en que el pragmatismo suponía el regreso del realismo escolástico tras varios siglos de nominalismo rampante, y un regreso además en una versión «extrema», que iba más allá de lo que propuso ningún maestro medieval. Sin embargo, llama la atención que en los textos que marcaron el nacimiento del pragmatismo Peirce pasó de puntillas por toda esta cuestión. Es razonable pensar que ese «afán manifiesto» —como él mismo lo calificó años después— por evitar algunas de las ideas apuntadas en la recensión sobre Berkeley tenía que ver con el arraigo que tenía el nominalismo en su entorno intelectual. Si eso era lo que preocupaba a Peirce, lo cierto es que sus artículos del *Popular Science Monthly* lograron salvar los recelos de sus lectores, pero al precio de que

muchos los interpretaron en un sentido bastante distinto al que les daba él. Esta situación resulta especialmente patente en el caso del pasaje más famoso e influyente de estos textos: la máxima pragmática.

Recordemos la letra de la máxima tal como la formuló Peirce por primera vez: «Consideremos qué efectos, tales que puedan tener concebiblemente alguna pertinencia práctica, concebimos que tiene el objeto de nuestra concepción. La concepción que tengamos de esos efectos es toda nuestra concepción del objeto». Los «efectos» a los que se refiere Peirce, como explica unas líneas más arriba, son efectos «tangibles» que produzcan una impresión «sobre los sentidos, ya sea directa o indirecta». A la vista de estas precisiones, cabría concluir que la clarificación del contenido de los conceptos que propone Peirce consiste en reducirlo a una serie de enunciados observacionales, del tipo: «Veo un bolígrafo sobre la mesa». Esta fue, de hecho, la lectura que muchos hicieron y la que más éxito tendría en décadas posteriores, de la mano de los llamados «neopositivistas lógicos». No era esta, sin embargo, la idea que quería transmitir el propio Peirce, que veía en esa clase de lecturas un claro ejemplo de nominalismo.

Tal vez el mejor modo de clarificar esta discrepancia sea recurrir al ejemplo de un asesinato con varios testigos que aparece en la recensión sobre Berkeley. Peirce hablaba allí de un testigo ciego y otro sordo, pero la situación sería la misma si un testigo hubiera escuchado los hechos desde el piso de al lado, el otro hubiera encontrado el cadáver al día siguiente, etc. Ninguno de estos testigos puede informarnos propiamente del «hecho real», razón por la cual todos estamos acostumbrados a que esta clase de situaciones se resuelvan encargando a un investigador que contraste todos los testimonios y pistas posibles y compruebe su consistencia. Por más que el hecho real se produjera antes de que empezara

la investigación o de que algún testigo tuviera noticia de él —como sin duda todos estaremos de acuerdo en suponer—, lo cierto es que solo tendremos acceso a él como el producto final de la investigación.

> Un hombre debe amar y respetar a su método lógico como a su novia.
>
> *Collected Papers* 5.387

La tesis de Peirce es que la situación es exactamente la misma si pasamos a los casos que se encarga de resolver la lógica, como por ejemplo el caso de cuál es el contenido de un concepto. Debemos asumir que cualquier observación de un objeto, por más rigurosa y científica que se pretenda, equivale al testimonio del asesinato que pudiera darnos un sordo, un ciego, alguien que estuviera en el piso de al lado, etc. También en este caso, el único acceso que tenemos al objeto real es como el producto final de una investigación. En el terreno de la lógica, además, no rige ninguna de las limitaciones de tiempo y de recursos que afectan a las investigaciones criminales, sino que debe considerarse siempre abierta mientras quede alguna verificación por realizar. Así las cosas, la situación en la que se encuentra el lógico cuando le piden que clarifique sus ideas es parecida a la del investigador criminal cuando le piden que explique el asesinato antes de que haya llegado al final de su investigación; lo único que podrán hacer, tanto uno como otro, es enumerar las comprobaciones que están todavía en curso de realizar. De acuerdo con esta perspectiva, la aplicación de la máxima debería dar como resultado un conjunto de oraciones condicionales del tipo: «Si hiciera x, obtendría la experiencia y», y así es como acostumbra a formular Peirce sus consecuencias. Si dos ideas no se distinguen en absoluto en cuanto a las expectativas que producen en términos de oraciones condicionales de este tipo, entonces la diferencia entre ellas es meramente verbal, es decir,

son solo «modos de hablar» sin un contenido conceptual diferenciado.

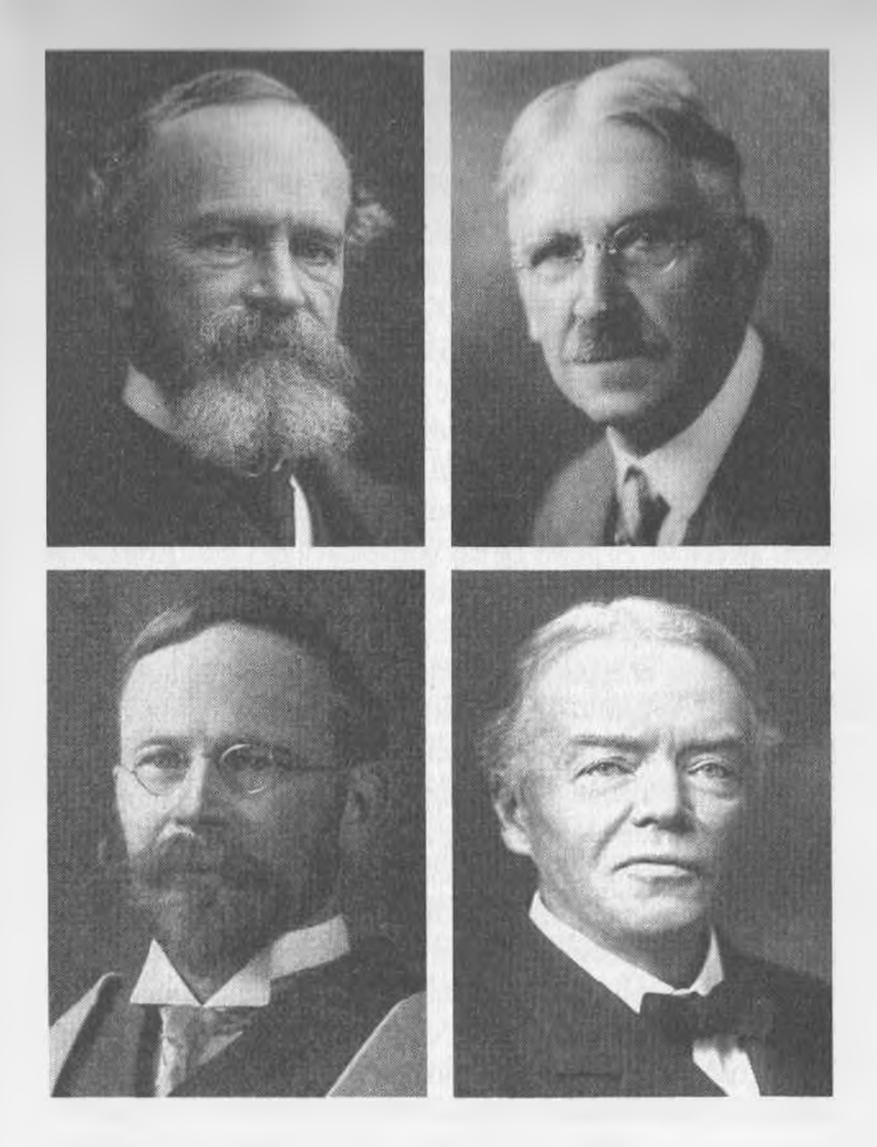
Por supuesto, este modo de formular el contenido de una idea será el propio de un lógico o un científico, y aun solo en horario de trabajo. La mayoría de las personas lo pensarán al revés, no como expectativas en cuanto a las reacciones del objeto sino como reglas de conducta para las acciones de uno mismo: «Para obtener la experiencia y, haz x». Desde este punto de vista, una idea no es más que un manual para actuar en relación con un determinado objeto, en función de aquellos resultados que deseemos obtener. William James y los pensadores que adoptaron tras él la etiqueta de pragmatistas encontraron mucho más sugestiva esta forma de enfocar la máxima pragmática, y orientaron en general sus reflexiones hacia las acciones que las ideas inspiran en las personas. Para Peirce, sin embargo, esto solo significaba convertir el contenido de los conceptos en un conjunto de acciones particulares, en lugar de un conjunto de observaciones particulares, lo cual supone recaer en la clase de enfoque nominalista que el pragmatismo estaba dirigido a superar. Viendo además que «los pragmatistas de hoy» llevaban su interpretación de la máxima hasta doctrinas tan alejadas de la suya como la «mutabilidad de la verdad», Peirce decidió en 1905 cambiar el nombre de «pragmatismo» por el de «pragmaticismo» y ponerlo así a salvo de quienes veía ya como «secuestradores».

Como se ha apuntado, no puede decirse que los textos que escribió Peirce a finales de la década de 1870 fueran todo lo claros que cabría esperar al introducir las ideas centrales del pragmatismo. Sin embargo, en años posteriores Peirce se esforzó en disipar cualquier posible confusión y llegó a proponer hasta cinco versiones de la máxima, algunas de ellas ciertamente más claras que la primera. Tal vez la mejor de todas sea la última, de 1905: «El contenido in-

telectual de un símbolo consiste en la suma total de los modos generales de conducta racional que, condicionalmente a todas las circunstancias y deseos posibles, se seguirían de su aceptación». Pero tal como había explicado el propio Peirce en sus reflexiones acerca de los distintos «grados de claridad», hay un límite a lo que se puede clarificar con una definición. En último término, el sentido de una idea tiene que ver con las disposiciones de quien la interpreta y, como veremos a continuación, la concepción peirceana de la realidad como el producto final del pensamiento —lo que llamaba su realismo escolástico— ha encontrado resistencias importantes.

LA OPINIÓN FINAL Y SUS DESCONTENTOS

La máxima pragmática fue vista por muchos como una ocasión para emprender una profunda renovación de la filosofía. Dicha renovación ha tomado caminos muy diversos, a menudo enfrentados entre sí, pero si algo han tenido en común muchos de ellos ha sido la escasa atención que han prestado a lo que el propio Peirce señalaba como una de sus «consecuencias esenciales» —y viendo la cronología de sus escritos, también su primera fuente de inspiración—: la identificación de la realidad con la «opinión final». En efecto, la idea de buscar la realidad en el producto final del pensamiento suscitó recelos en muchas personas, ya desde el primer momento. Se trata sin duda de una noción extraña, incluso contraintuitiva, y que a menudo ha parecido que ponía en peligro las virtudes que cada cual veía en el pragmatismo, en lugar de promoverlas. Los motivos de incomodidad con la idea de una opinión final pueden agruparse en líneas generales en los que tienen que ver con



En una carta de 1905, Peirce hacía la siguiente propuesta, medio en serio y medio en broma, para resolver el problema de encontrar una definición consensuada para el término «pragmatismo»: «Yo lo dejaría crecer y luego diría que es lo que piensa un cierto grupo de pensadores que parecen entenderse entre sí, y lo convertiría de este modo en el nombre de una clase natural, al estilo de la Historia Natural». Aparte de él mismo —por lo menos durante un tiempo—, en esta clase natural entraban también —de izquierda a derecha y de arriba abajo— William James, John Dewey (1859-1952), F.C.S. Schiller (1864-1937) y Josiah Royce (1855-1916).

que esta sea única, y los que tienen que ver con que esté destinada.

El carácter único de la opinión final parece dejar en nada las perspectivas de humanización de la realidad que muchos vieron en la apelación a la «práctica» de las personas. Sencillamente, no parece posible llegar a una opinión única sobre todas las cosas si no es a base de ir descartando todo lo que es propio de la manera de percibir y conocer de cada individuo, grupo, especie, etc. Cualquier noción que fuera relativa a los deseos o intereses de las personas carecería de contenido real, ya se tratase de sus ideas morales, estéticas, o incluso de su concepto de lo que es una lámpara o cualquier otro artefacto. A pesar de las gesticulaciones anticartesianas de Peirce, habría que recuperar la distinción entre las cualidades «primarias» —las que todos percibimos del mismo modo, como el espacio, la corporeidad, el volumen, etc.— y las «secundarias» —las que no todos percibimos del mismo modo, como el color, el olor, etc.—, y reconocer que solo las primeras son reales. Se llega así a lo que se conoce como la «concepción absoluta de la realidad», que a menudo se asocia con la ciencia y consiste en una realidad del todo ajena a la perspectiva del investigador. El horizonte de la opinión final nos habría llevado de este modo a una de las concepciones más materialistas de la realidad que pueden proponerse, y mostraría que el interés de Peirce por la práctica de las personas no implicaba necesariamente que se tomara en serio su participación en la realidad. No es extraño que quienes vieron en la máxima una oportunidad para dar más vida y color a esa realidad, y muy especialmente de volverla más humana —uno de los primeros portavoces del pragmatismo, F.C.S. Schiller, prefería llamarlo por el nombre de «humanismo»—, optaran por leerla pasando por alto el asunto de la opinión final.

No está tan claro, sin embargo, que Peirce suscribiera la idea de una «concepción absoluta de la realidad» como la que acabamos de describir. En la recensión sobre Berkeley parece ir en esa dirección cuando dice que «ninguna cualidad sensible puede entrar» en la opinión final, pero a renglón seguido añade: «excepto como admisión de que ciertos sentidos se ven afectados de cierto modo». Típicamente, esa formulación tan negativa se convierte años más tarde en la rotunda declaración de que «la rosa es realmente roja» y que así cabe esperar que lo admita también la opinión final. En el fondo, lo único que ha cambiado es el énfasis, pues de acuerdo con su propia lectura de la máxima lo que dice en ambos casos es lo mismo: «la rosa es roja» significa que si pusiéramos una rosa roja ante un ojo humano normal al mediodía, este la vería roja. Nuestro acuerdo con esta regla general no requeriría que viéramos eso exactamente, o ni siquiera de que estuviéramos dotados de un ojo humano normal: podríamos ser ciegos capaces de atender a algún tipo de descripción, robots dotados de mecanismos propios de captación de la luz o miembros de una especie alienígena que se relacionara con el color de la rosa de cualquier otro modo pertinente. Incluso un ojo humano que padeciera alguna «anormalidad» que se pudiera describir en términos generales —por ejemplo, como resultado de una enfermedad— podría entrar en la opinión final. En el límite, solo aquellas percepciones que fueran puramente singulares quedarían fuera de la opinión final, pero en ese caso tampoco podría decirse que se ha perdido la manera peculiar de percibir de nadie.

La misma lógica parece aplicable a los demás casos planteados. Una lámpara será el artefacto que usan cierto tipo de seres dotados de ojos para hacer cosas como leer un libro. Y las nociones morales o estéticas que inspiren el libro serán las adecuadas para la combinación de «circunstancias y de-

seos» propia de la vida de esos seres. Peirce todavía tardará dos décadas en entrar expresamente en esta clase de cuestiones, pero cuando lo haga dejará claro que la moral y el gusto tienen sus «raíces» en la naturaleza humana. De acuerdo con su enfoque general, Peirce defenderá que también hay respuestas correctas e incorrectas en relación con esta clase de cuestiones, pero esto no significa que la respuesta deba ser la misma para todos. De hecho, en sus reflexiones acerca de la bivalencia —el principio lógico de que cualquier afirmación debe ser verdadera o falsa— sugieren que en este terreno existe una gradación. La opinión final tenderá a la unanimidad en aquellas cuestiones que sean más independientes de las condiciones subjetivas desde las que habla cualquier investigador, por ejemplo en relación con datos puramente fácticos acerca de objetos naturales. En terrenos como la moral o el gusto, en cambio, la unanimidad tenderá a desdibujarse progresivamente. En el fondo, la clave del acuerdo último que propone Peirce es sencillamente la ausencia de disputa, y por tanto de duda. Más adelante aclara incluso que cada cual llegará al acuerdo solo en aquello que «discuta seriamente». La participación de cada cual en la opinión final sería por tanto un reflejo de su identidad específica, lo que incluiría sin problema las diferencias entre especies, culturas, etc. Lo único que no tendría cabida en la opinión final es lo que Peirce llama unas veces el «capricho» y otras veces el «error», y que en último término debe entenderse como aquel aspecto de la conducta de los individuos que no es susceptible de ninguna generalización. Sin duda se trata de un aspecto omnipresente en la conducta de los individuos —de hecho es justo lo que los convierte en individuos—, pero no es algo que nadie deba tomarse seriamente como parte de su identidad, por lo menos en opinión de Peirce.

¿UNA OPINIÓN PREDESTINADA?

No obstante, tal vez el aspecto más problemático de la concepción peirceana de la opinión final sea el hecho de que lo presente como un «destino». Por supuesto, muchos de sus contemporáneos compartían la idea de que la ciencia iba a encontrar una respuesta para todas las preguntas que eran de su competencia. Pero Peirce fue bastante más lejos de lo que era habitual creer incluso en su tiempo. Ya hemos visto que en «La fijación de la creencia» Peirce había desplegado un singular argumento para explicar el progreso del conocimiento. Partiendo de la premisa de que quien se hace una pregunta lo único que busca es darle una respuesta lo más firme posible, trataba de mostrar que este afán debía llevarle desde los métodos más arbitrarios de razonamiento hasta los más controlados y, al fin, hasta una opinión final compartida por todos los seres capaces de hacerse preguntas. La actitud que adopta Peirce hacia la necesidad que guía este proceso es curiosa: a cada paso insiste en las dificultades que se oponen a la superación del método que está examinando, se recrea incluso en sus virtudes, y sin embargo da por supuesto que tarde o temprano el paso se va a dar. Pero por si alguien conservaba alguna duda de que sería así, al final de «Cómo esclarecer nuestras ideas» Peirce parece zanjar definitivamente la cuestión cuando dice que «ninguna modificación del punto de vista adoptado, [...] ninguna propensión natural de la mente, pueden lograr que un hombre escape a la opinión predestinada». Peirce emplea incluso la palabra «ley» para referirse a esta férrea necesidad.

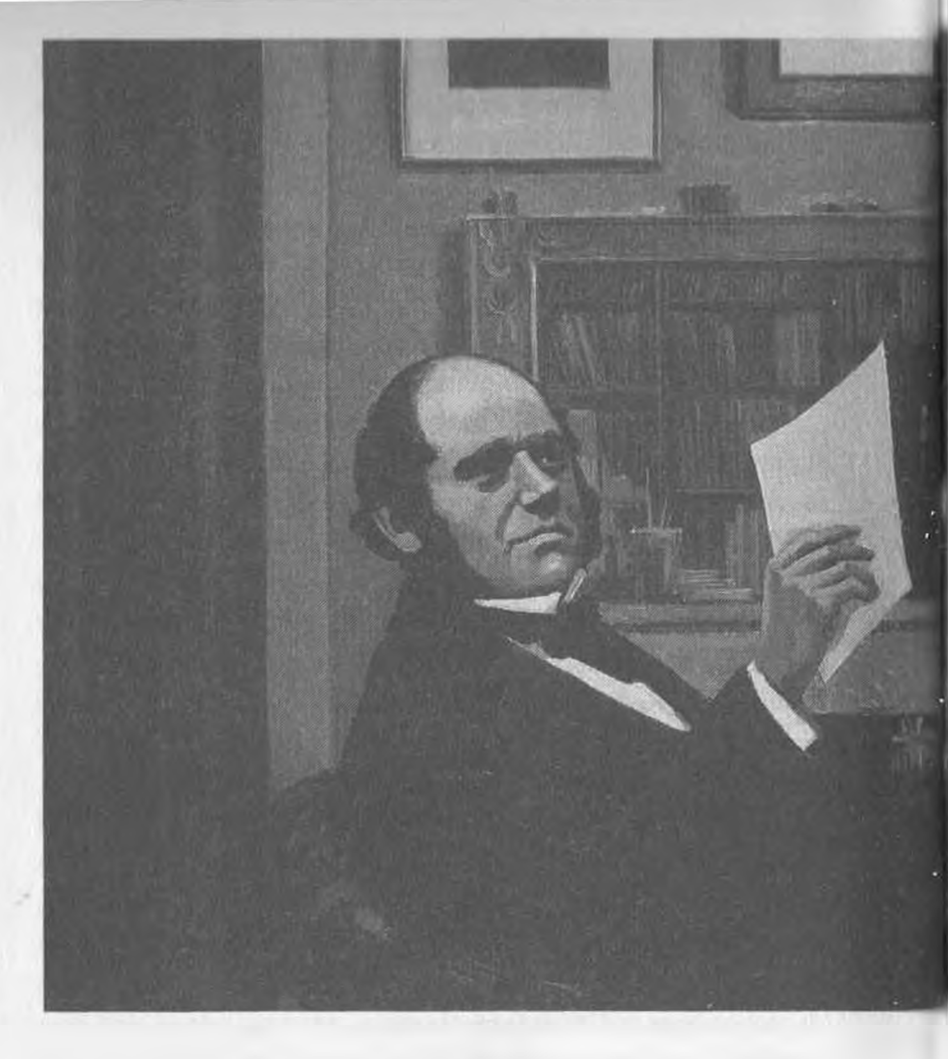
En gran medida, la curiosa actitud de Peirce hacia su argumento tiene que ver con su compromiso inicial de mantenerse dentro del círculo de las razones que cada uno de los sucesivos razonadores tiene a su disposición, sin añadir

nada externo. Eso le obliga a dar explicaciones claramente débiles —a ojos de un investigador más sofisticado— para dar cuenta de la superación del método de la tenacidad, la autoridad o lo agradable a la razón. El verdadero motivo por el que los modos de razonar han avanzado de manera imparable solo se muestra ante el lector, por tanto, cuando llegamos al último método de razonamiento, el de la experiencia. De acuerdo con las explicaciones que ofrece Peirce entonces, la hipótesis consiste en que hay «cosas reales» cuyos rasgos son totalmente independientes de lo que piensen de ellas los «animales lógicos» y que influyen sobre ellos de modo regular. La experiencia que tendrá un animal lógico de las cosas reales en cualquier momento dado será distinta de la que pueda tener cualquier compañero suyo, pues también será distinta la relación que mantendrá con ellas. Pero a la larga, el razonamiento y la experiencia deberían conducirlos a todos al pleno reconocimiento de las regularidades que rigen esas relaciones. El argumento recuerda ciertamente la teoría de Darwin que tan bien representada estaba en el Club Metafísico, y que Peirce había elogiado al principio del artículo como un ejemplo más del exitoso uso del razonamiento estadístico en la ciencia reciente. En este sentido, la creencia en la verdad evolucionaría de modo parecido a como lo hacen todos los demás rasgos de los seres vivos.

Debe reconocerse que este argumento ha convencido a muy pocos comentaristas de Peirce. En general se considera que no explica de forma convincente cómo debe concebirse el nexo causal empírico en que se basa esta tendencia estadística, y aun si se admite que este nexo existe no está claro que las regularidades apuntadas puedan ejercer una influencia suficiente sobre unos animales con un horizonte práctico tan limitado como para garantizar el resultado previsto, simplemente sobre la premisa de que dichos seres preferirán la

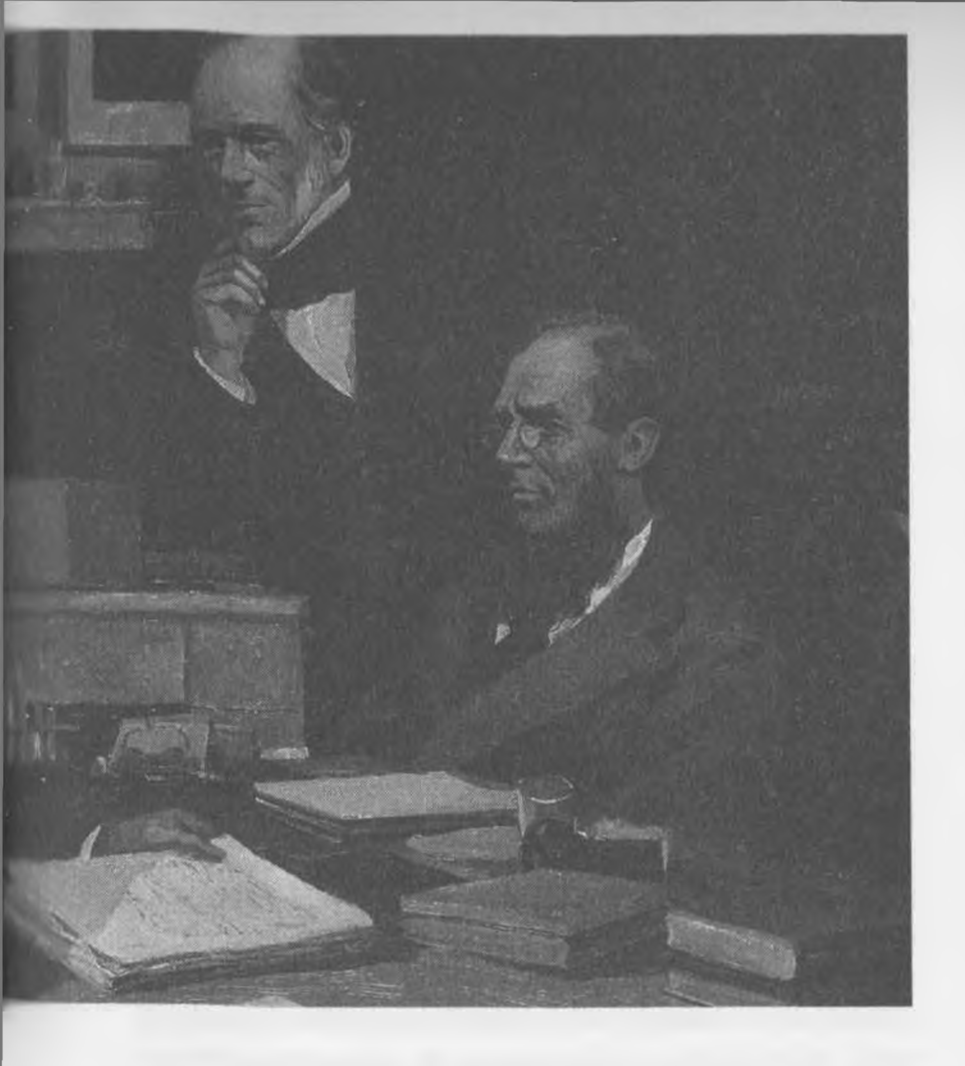
creencia más fija posible. En otras palabras, las ficciones inspiradas por la situación particular en que se encuentra cada ser —tanto sus tendencias naturales como las peculiaridades propias de sus circunstancias— podrían muy bien demostrarse resistentes a la influencia comparativamente más leve de las realidades que postula Peirce, por más largo que sea el plazo considerado. De hecho, el propio Peirce reconoció años después que el argumento de aquel artículo era «endeble», aunque seguía defendiendo con ahínco su conclusión. En aquel momento, además, había adelantado una hipótesis mucho más ambiciosa y elaborada para sustentarla, tal como se verá en capítulos posteriores.

No obstante, el problema que ven los críticos va más allá de si esta o aquella hipótesis empírica es mejor para sustentar la teoría. En el fondo, lo que pretende poner a prueba Peirce es el propio realismo escolástico, o la doctrina de que la realidad es el producto final del pensamiento. Pero, ¿es posible comprobar empíricamente algo así? ¿Cómo se distinguiría la auténtica opinión final de cualquier consenso imperfecto entre pensadores que se mantuviera en el tiempo? Es más, ¿sostiene Peirce esa distinción? Ante estas dudas, algunos comentaristas han llegado a sugerir que Peirce se expresaba de forma deliberadamente engañosa en la serie de las «Ilustraciones» para vestir su teoría con ropajes empíricos, cuando sabía que no lo era en absoluto. Se entendería así, por ejemplo, la extraña seguridad que manifiesta Peirce en sus argumentos y al mismo tiempo el escaso interés que muestra por justificarlos. Por otro lado, algunos pasajes de la segunda entrega de la serie dan alas a esa interpretación. En uno de los ejemplos que ofrece del uso de la máxima pragmática, Peirce se pregunta qué significa decir que algo es «duro». De acuerdo con el procedimiento de clarificación propuesto, eso significa que si intentamos rayarlo con otro objeto no lo



EL DARWINISMO, TEORÍA DE MODA

Difícilmente puede exagerarse el impacto que causó en 1859 Charles Darwin (arriba, a la izquierda, ante la atenta mirada del geólogo Charles Lyell y el botánico Joseph Dalton Hooker en una pintura de autor desconocido) con la publicación de *El origen de las especies*, y ello a pesar de que las ideas evolucionistas estaban en el aire desde hacía casi un siglo: el propio abuelo de Darwin había adelantado algunas de ellas, y habían contado con defensores de la talla del



erudito alemán J. W. Goethe. Dentro del Club Metafísico había por lo menos dos darwinistas militantes, Chauncey Wright y John Fiske. La posición de Peirce respecto a la teoría darwiniana era mucho más crítica que la suya, ya desde su primera lectura del libro, aunque —tal vez por influencia de sus compañeros— nadie lo diría leyendo los textos que publicó como resultado de sus debates filosóficos en el Club.

lograremos. Peirce no deja la cuestión ahí, sin embargo, sino que —apelando al deber del lógico de plantearse incluso las preguntas más «descabelladas»— formula una pregunta que no parece en absoluto descabellada: ¿qué ocurre si nadie lo intenta? En la versión algo más elaborada de Peirce: «Supongamos, entonces, que un diamante cristalizara en medio de un cojín de blando algodón y permaneciese allí hasta que ardiera. ¿Sería falso decir que ese diamante era blando?». Y la interesante respuesta de Peirce es que no: no sería falso decirlo.

La misma línea de razonamiento podría aplicarse para clarificar el concepto peirceano de realidad. Supóngase que —igual que ocurre con el diamante— hubiera alguna cosa real que no se presentara nunca en la experiencia de los investigadores, por más largo que fuera el período considerado. ¿Sería falso decir que ese objeto no era real? La respuesta, en coherencia, debería ser que no, y de hecho se pueden encontrar razonamientos muy próximos en otros textos de Peirce. Por supuesto, en estos términos resulta mucho más plausible decir que la opinión final está «destinada», aunque no parece que sea una forma de enfocar la cuestión demasiado compatible con el empirismo que profesa Peirce en estos textos. En general, esta clase de posiciones se sitúan más bien dentro del territorio señalado con el nombre de «idealismo», una doctrina que muchos consideran incompatible con el proyecto de la ciencia. El lugar exacto en el que se encontraría Peirce dentro de este territorio dista mucho de estar claro: baste decir que se han contado hasta 13 interpretaciones fundamentalmente distintas de la teoría de la investigación de Peirce. Nadie debería extrañarse, sin embargo, de que los pensadores más apegados al proyecto científico optaran en general por explorar las posibilidades que ofrecía la máxima pragmática al margen de una excursión a la opinión final

que a sus ojos no hacía sino llevar de vuelta a viejos enredos metafísicos.

UNA CUESTIÓN DE PERSPECTIVA

Años más tarde, Peirce se lamentaba por los malentendidos que había causado el pasaje del diamante. Insistía entonces en que un diamante es duro aunque nadie lo toque jamás y daba a entender que siempre lo había considerado así. La literalidad del texto publicado en 1878 parecería desmentirlo, pero si se acude a los borradores en los que se basó para redactar aquellos artículos vemos que había dado ya varias vueltas al asunto y tenía muy claro que un diamante es duro en cualquier circunstancia, por rebuscada que pueda ser. ¿Acaso le asaltaron dudas sobre algo tan obvio en el momento de redactar el artículo? El propio Peirce sugiere burlonamente esa idea, pero lo cierto es que sus dudas iban en otra dirección. Los mencionados borradores fueron escritos poco después de la recensión sobre Berkeley, y el asunto se examinaba en ellos a la luz de la contraposición fundamental entre la perspectiva nominalista y la realista escolástica. Es decir, la cuestión que discute Peirce en ellos no es si el diamante es duro o no, cuestión sobre la que tiene tan pocas dudas como cualquiera, sino si esa dureza debe buscarse en el origen o en el producto final de nuestras ideas acerca de ella. Como sabemos, Peirce optaba por esta segunda perspectiva: un diamante es duro en la medida en que así lo confirme una serie indefinidamente ampliable de comprobaciones, que podrán recaer sobre otros diamantes y sobre cualesquiera otras circunstancias que quepa relacionar con esa propiedad. No obstante, era consciente de que esa idea resultaría profundamente extraña para la mayoría de sus lectores: ¿no era eso

como pensar las cosas al revés? ¿Cómo podía depender la dureza del diamante de algo que es posterior en el tiempo a su existencia, y que además tiene que ver con lo que hagan o dejen de hacer los investigadores?

Pensando sin duda en el público al que se dirigía —que imaginaba mayoritariamente de orientación científica— Peirce optó por obviar completamente el debate escolástico en el redactado final de la serie de las «Ilustraciones»: solo aparece mencionado una vez, y en términos nada elogiosos además. Eso no significa, sin embargo, que no esté presente en su argumentación; el debate escolástico late en todo momento por debajo del texto y es la fuente de la mayoría de sus complicaciones y ambigüedades, incluidas las dudas que parecen arrojarse sobre la dureza del diamante. En un examen más atento, puede verse que todo el pasaje gira en torno a qué respuestas podrían darse en función de qué preguntas se hagan. Y la pregunta clave se formula unas líneas después de describir el rocambolesco escenario del cojín y el incendio: «¿Podríamos decir que todos los cuerpos duros son perfectamente blandos hasta que los tocamos?». Lo que Peirce pretende mostrar con esta extraña suposición es que ir a buscar la realidad de las cosas en el origen de nuestras ideas acerca de ellas es más descabellado aún que hacerlo al revés, aunque parezca mucho más natural. La razón es obvia: ¿de qué modo podríamos conocer las cosas tal como son *antes* de conocerlas? Como dice Peirce en su borrador, «la mente debería extraerse de sí misma para lograr algo así». Pero si alguien insiste en plantear la pregunta de este modo, es preciso reconocer que no sería falso responderle que los diamantes son blandos cuando nadie los toca... ¡como tampoco lo sería responder lo contrario! De

Postular una proposición no es sino expresar la esperanza de que sea verdad.

COLLECTED PAPERS 6.39

hecho, Peirce califica cualquier respuesta que se pueda dar a esa clase de preguntas de un mero «modo de hablar». Hoy tenemos el hábito de decir que las cosas son duras mientras no las tocamos, pero otros podrían acostumbrarse a expresarse de otro modo, y ninguna de esas respuestas sería falsa si nos atenemos del modo más estricto al tenor de la pregunta.

La misma respuesta viene a dar Peirce a quienes se preocupan por si la opinión final reconocerá todos los objetos u hechos reales. Al final del artículo se pregunta a sí mismo, en tono poético, si incluiría realmente todas las gemas desconocidas que brillan al fondo del mar y todas las flores que se abren en los caminos apartados del desierto. La respuesta de Peirce es que esa piedra hundida en el mar podría pescarse mañana, o que alguien podría pasar por ese camino apartado del desierto y descubrir la flor. Tal vez, lo que descubriría es algún vestigio de ellas que la ciencia del futuro fuera capaz de seguir. El ejemplo del diamante deja claro hasta qué punto resulta difícil, o tal vez imposible, encontrar algún hecho que no deje ningún tipo de rastro susceptible de ser investigado. Pero por absurda y rebuscada que sea la pregunta que se plantee, la única respuesta con sentido es remitirse a la experiencia posible, a las investigaciones que puedan realizarse en un futuro. Así es como resolvemos todas las cuestiones en la práctica, y Peirce se lamenta de que dejemos de hacerlo cuando el asunto se vuelve metafísico, es decir, cuando la pregunta versa por ejemplo sobre cuál es la naturaleza de lo real. Exactamente igual que en el caso del diamante, cualquier intento de responder a esta pregunta más allá de remitirse a la experiencia posible es un mero modo de hablar.

Eso es justamente lo que son las palabras «destino» o «ley» que emplea Peirce en este artículo para referirse a la expectativa de que se alcance una opinión final: meros modos de hablar, por lo menos en la medida en que quieran

leerse como un conocimiento previo de que ocurrirá así. Así lo demuestra, por ejemplo, el hecho de que Peirce cambiara sin problema la palabra «ley» por «esperanza» en una corrección posterior del artículo, y que en la propia redacción original conviva con expresiones mucho más blandas, como la insistencia en que se trata de una simple «hipótesis». En otros textos, Peirce opta por describir la actitud de la ciencia acerca de la posibilidad de alcanzar una opinión final como una «apuesta», aunque una que no tiene sentido dejar de hacer, como cualquiera que haya jugado a cartas sabe que ocurre en ciertas situaciones de partida. Todas y cada una de estas expresiones son modos de hablar, cuyo contenido en último término —de acuerdo con el tercer grado de clarificación de los conceptos que Peirce acaba de exponer— consiste en una remisión a investigaciones posibles. Ninguna garantía que parezcan dar de que se llegará a la opinión final va más allá de esa remisión, ni deja de estar supeditada al resultado de esas investigaciones. Sin duda no resulta fácil expresar el cambio de perspectiva que propone Peirce con las palabras al uso, cuyo sentido resulta a veces casi inseparable de la perspectiva nominalista que mantienen aún la mayoría de personas. Como se ha apuntado antes, incluso el lenguaje metafórico habitual en filosofía, relacionado con la solidez, los cimientos y los edificios, resulta problemático para Peirce.

El artículo termina con la declaración de que el lector ya debe estar cansado de ver cómo se plantean y responden esta clase de preguntas tan poco útiles —«metafísicas» es la etiqueta que les pone— sobre diamantes en cojines y flores en el desierto. En cualquier otro texto este sería un comentario más bien retórico, dirigido a concluir graciosamente la exposición, pero en el caso de Peirce se trata de una idea importante. Ya se observó antes que en todo aquello que no está directamente relacionado con la práctica, los seres humanos



Para que la certeza sea plena, la duda que lleva hasta ella debe ser nada menos que universal. En otro caso, queda siempre un resto de duda posible. Ese es el origen del falibilismo de Pierce.

tienden naturalmente a un exceso de optimismo. Pues bien, el exceso en las dudas es la otra cara de este exceso, aunque no parezca así a primera vista: solo quien cree haber dudado de todo puede declarar cierta la conclusión que supera sus dudas del momento. La fe nominalista en que puede hallar una realidad absolutamente cierta y segura en el origen de sus pensamientos siempre se alimenta de un exceso de «dudas sobre el papel», cuyo exponente por antonomasia sería la «duda univesal» de Descartes. El propio Peirce, a pesar de su prevención en este asunto, podría haberse visto arrastrado sin darse cuenta a utilizar un lenguaje más optimista de la cuenta en este texto, al calor de las apremiantes preguntas acerca de la opinión final que suscitaba su debate subterráneo con los nominalistas.

Sea como fuere lo anterior, lo importante para Peirce es lograr que la gente admita que duda mucho menos de lo que cree. Solo hay que pensar en el ejemplo anterior de la inves-

tigación por asesinato: en un caso así, nadie preguntará si el móvil podría ser un diamante cuya existencia fuera absoluta y totalmente imposible de determinar por ninguna vía, directa o indirecta. Únicamente se practicarán las pruebas que sean más viables y, en muchos casos, solo las habituales. Toda la investigación se basará en una enorme cantidad de datos y premisas que nadie cuestionará en ningún momento. Y se dará por buena la mejor conclusión posible, dadas las circunstancias. En definitiva, la duda ocupará un espacio relativamente modesto en todo el proceso, y la certeza obtenida será por tanto también precaria y relativa. Pero este hecho en principio tan evidente resulta mucho más difícil de asumir de lo que podría parecer. Peirce dedicó grandes esfuerzos a convencer de ello en sus textos, y en alguna ocasión llegó a desesperarse por el escaso éxito que obtenía: «¿Por qué se niegan a ver los hombres que si no dudamos de una cosa, es que no dudamos de esa cosa?».

Lo mismo ocurre en cualquier otra investigación, incluidas las investigaciones científicas cuya lógica pretende ilustrar esta serie de artículos. La idea de que los lectores de inspiración científica puedan haberse aburrido con las preguntas metafísicas que se plantean en ellos se debe a que su visión del avance en el conocimiento está más ligada que nunca antes a una serie de prácticas concretas de investigación. Como se ha dicho, esa es la fuerza principal del método científico y lo que tiende a apartarlo de los errores de optimismo que genera la especulación abstracta. Pero por más práctica que pueda ser en sus actividades concretas, la investigación científica no lo es en absoluto en su objetivo último, que es la verdad, en el mismo sentido en que el más optimista de los nominalistas pudiera emplear el término. La traducción que eso tiene en sus prácticas de investigación es simplemente que sus casos deben estar siempre abiertos, pues no hay lími-

te de tiempo ni de medios para resolverlos. Por tanto, nada hay más importante para la lógica de la ciencia que evitar que se convierta en una actividad conservadora, encerrada en el círculo de lo convenido y lo usual, como sucederá en mayor o menor medida con todas las demás investigaciones. Ese es justamente el sentido del falibilismo, término que acuñó Peirce unos años más tarde para describir la actitud que debía caracterizar a los practicantes del método la experiencia. Para el falibilista, no se trata de olvidar la duda ni de restarle ambición, sino de cambiar la universalidad presente de esta duda por algo mucho más viable para el ser humano: la perseverancia. El falibilismo consistirá por tanto en «una cierta reserva indefinida» ante cualquier idea que podamos sostener, modesta en cuanto al alcance de lo que se cree capaz de preguntar ahora mismo, pero insobornable en su disposición de seguir examinando la cuestión de tantos modos como sea posible, y a no darla jamás por totalmente cerrada. Así debe entenderse la risa que le causaba a Peirce la mera idea de la exactitud en algún asunto científico, como veíamos al principio de este capítulo. Y es justamente esa actitud la que permite decir que el pragmatismo, más allá de cualquier otra calificación que metafísicamente se le pueda atribuir —y en este punto también las etiquetas al uso entran en crisis— es en último término un proyecto por completo empirista.

Capítulo 3

HACIA LOS CONCEPTOS MÁS BÁSICOS DEL PENSAR

Peirce se mostró reacio durante muchos años a referirse a las categorías, aunque fueron una de las primeras doctrinas que desarrolló. Con la expulsión de la academia, las categorías vuelven a ocupar el lugar que les corresponde en la base de la filosofía pragmática. Al final de su vida Peirce las calificaría como su «única contribución a la filosofía».

Peirce esperó durante años a que le ofrecieran una plaza como profesor en Harvard y, al convencerse de que esta oferta no iba a llegar, aceptó una posición provisional como profesor de lógica en la recién creada universidad Johns Hopkins, con la promesa de que pronto tendría plaza permanente. Casi al tiempo que su padre moría, en 1880, la carrera de Peirce parecía llegar a su destino natural. Cinco años más tarde, sin embargo, la situación había tomado un cariz totalmente distinto: había sido expulsado de la universidad y comenzaba a tener serios problemas en el Servicio Costero y Geodésico. En 1891 se vería obligado a abandonar también este empleo; nadie le volvería a ofrecer un puesto fijo.

Las razones de esta rápida caída en desgracia se habían ido gestando desde mucho antes, y en opinión de algunos que le conocían bien era poco menos que inevitable. Peirce estaba muy lejos de ser la persona «segura» —es decir, ortodoxa, tanto de ideas como de estilo de vida— que según su amigo James se buscaba en Harvard, y en buena medida también en el resto de instituciones del país. Peirce era intelectualmente

arrogante y conflictivo en el trato con las personas, lo que explica la larga lista de enemigos que se creó, algunos de ellos muy activos en su contra. Su comportamiento era a menudo excéntrico y hasta errático, y con el paso de los años empezó a caer en crisis recurrentes de carácter nervioso. También tenía ideas poco convencionales en materia religiosa y moral: de hecho, el motivo concreto que se adujo para su expulsión de la universidad fue el divorcio de su esposa, Harriet Melusina Fay, en 1883, para casarse inmediatamente después con su amante, Juliette Pourtalai. A partir de aquel momento se le tuvo por una persona de hábitos inmorales, no tanto por el hecho de tener una amante como por el de casarse con ella. Pero por encima de todo, el problema de Peirce era su torpeza —o tal vez deberíamos decir su altiva indiferencia— en asuntos prácticos de todo tipo, lo que convertía estas y otras desviaciones de la norma que otro habría podido negociar fácilmente con su entorno en garantías de fracaso.

Peirce no era demasiado consciente de la difícil situación en que se encontraba, y menos aún de la parte que había tenido él mismo en propiciarla. En plena caída, seguía urdiendo planes cada vez más grandiosos para sí mismo. También sus proyectos filosóficos dieron un salto —si eso era posible— en ambición. Le confesó por carta a William James que tenía entre manos algo «muy grande», tal vez incluso «demasiado grande» para algunos. El borrador del libro en el que pretendía desvelarlo se titularía «Una conjetura para el acertijo», en alusión al mito griego de la Esfinge. El libro no llegó a redactarse nunca.

ENCERRADOS EN CASA DE ARISTÓTELES

Al comienzo del libro, Peirce declara que el pensamiento occidental no ha dado un solo paso importante desde que



Poco después de separarse de su primera mujer, en 1876, Peirce inició una relación con una misteriosa dama francesa mucho más joven que él. Juliette Pourtalai (aquí la vemos en una imagen de 1883, año en que se casó con Peirce tras obtener este el divorcio de su primera esposa) aseguraba ser una princesa de los Habsburgo que se vio obligada a huir del Viejo Continente por un oscuro enredo de palacio. Algunas personas de su entorno social sugerían otros orígenes mucho menos elevados, pero lo cierto es que por más esfuerzos que han dedicado al asunto los biógrafos posteriores, nunca se han logrado esclarecer sus orígenes.

Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) definiera sus conceptos básicos, hasta el punto de que «el aristotelismo se balbucea en todas las guarderías [...] y la gente corriente vive tan encerrada en la casa del Estagirita [es decir, Aristóteles] que todo cuanto ve por la ventana le parece incomprensible y metafísico». No obstante, las «necesidades modernas» la vuelven cada vez más inadecuada, razón por la cual los filósofos han ensayado en los últimos siglos diversas «reparaciones, alteraciones, demoliciones parciales», e incluso se ha emprendido la construcción de algún edificio nuevo, aunque con «tales defectos de construcción que aun siendo nuevo ya se ha declarado inhabitable». Como sugieren estas reflexiones, la construcción que propondrá Peirce para poner en su lugar se parecerá muy poco a un edificio, y así se reflejará también en sus especulaciones metafóricas de textos posteriores.

De entrada, los cimientos que propuso Peirce para su nuevo edificio evocan muy poco la idea de la solidez que transmitían los anteriores: Peirce los califica de «delgados esqueletos del pensamiento», incluso «disposiciones o matices de pensamiento, [más que] nociones claramente definidas». Estos conceptos tan vagos y a la vez tan fundamentales reciben en filosofía el nombre de «categorías», y pueden definirse como los conceptos más generales que la mente es capaz de concebir, lo que debería suponer también que abarcan todos los objetos posibles de la experiencia. En efecto, fue Aristóteles quien introdujo esta noción en filosofía y el que propuso la primera lista de categorías. La suya era una lista de diez conceptos muy generales, encabezada por el de «sustancia». A lo largo de los siglos se habían propuesto listas muy variadas, y el asunto había recibido incluso una atención muy especial en el último siglo. En opinión de Peirce, sin embargo, todas estas listas poseían defectos que podían remontarse a la lista original de Aristóteles.

La revisión de la doctrina tradicional de las categorías es el auténtico fondo teórico del que surgía toda la revisión de la concepción de la realidad que se ha estado comentando hasta ahora, aunque Peirce llevara veinte años sin apenas referirse a ellas en público, sin duda por los mismos motivos que le habían empujado a silenciar sus reflexiones de corte más escolástico. En esta versión aún más ambiciosa de su reforma de la filosofía, ya no se trata de corregir a Descartes remontándose a los escolásticos, sino de corregir a Aristóteles remontándose a los presocráticos, en particular al griego Pitágoras (569 a.C.-475 a.C.). Como es sabido, la doctrina central del pitagorismo era que la naturaleza profunda de la realidad debía buscarse en el número. La filosofía más antigua conectaba de este modo con la tendencia más característica del pensamiento moderno: la progresiva matematización de la realidad. Sin embargo, el pitagorismo tenía algo importante que enseñar a los modernos, cuya concepción de la realidad se hallaba demasiado limitada por lo que Peirce ha denunciado alternativamente bajo las etiquetas del nominalismo y el aristotelismo. La esencia de esta lección es que la ciencia debería dejar de limitarse a «contar» sustancias y revisar por completo su concepción de lo que es una sustancia a la luz de las matemáticas. El resultado de esta revisión, dicho del modo más directo, es que una sustancia debe concebirse más bien como un nudo de relaciones. Sin duda, Peirce lleva razón al reconocer que no se trata de una idea de contornos inmediatamente claros, y menos aún para un moderno.

PRESENTACIÓN DE LAS CATEGORÍAS

La nueva lista de las categorías que propone Peirce incluye tres elementos, llamados —en concordancia con lo que

se acaba de exponer— lo primero, lo segundo y lo tercero. Según Peirce, cualquier idea que podamos concebir es analizable en términos de estos conceptos, y por tanto —en principio— lo mismo debe ocurrir con cualquier elemento que pueda aparecer en nuestra experiencia. A continuación se ofrece una breve presentación de estos conceptos tan fundamentales.

[Las categorías] pretenden ir a la esencia misma de las cosas.

COLLECTED PAPERS 1.355

Lo primero es aquello que es lo que es por sí mismo, con independencia de cualquier otro: en palabras de Peirce, «la idea de lo absolutamente primero debe separarse por completo de toda insinuación o referencia a otra cosa». La primeridad predomina en los conceptos de novedad, originalidad, espontaneidad, libertad, posibilidad, presencia, conciencia, etc., en los que se desdibuja la referencia a cualquier otro. El concepto que mejor recoge la idea de la primeridad es el de cualidad, que Peirce refina más tarde como «*suchness*», el mero ser así de algo, previo a cualquier diferenciación. La conciencia de un color sería un ejemplo adecuado, aunque haría falta que tal conciencia fuera absolutamente pura y sin mezcla, ajena a cualquier otra conciencia anterior o posterior: Peirce habla a veces en este contexto de las sensaciones gratuitas y envolventes de un estado de somnolencia. En último término, sin embargo, es obvio que una conciencia así «no es pensable de un modo articulado: [...] Párate a pensar en ella, ¡y ya ha volado!».

Lo segundo es aquello que es lo que es en virtud de su relación con un primero. La segundidad predomina en los conceptos de negación, compulsión, dependencia, lucha, efecto, diferencia, etc., donde es esencial la referencia a otro. La segundidad es menos genuina en aquellos casos en que lo segundo conservaría sus rasgos propios aun en ausencia

del otro, pues eso significaría que lo segundo es capaz de afirmarse por sí mismo, en razón de su propia primeridad. El término que mejor la define es la «*thisness*», el mero estar aquí de algo, manifestado como resistencia o confrontación. Peirce comenta a menudo que la segundidad es una categoría fácil de comprender, ya que es el aspecto más destacado de nuestra experiencia del mundo. Podríamos decir incluso que es la gran lección de la vida: «Encontramos segundidad en cualquier incidente, pues un incidente es algo cuya existencia misma consiste en que nos topamos con él».

No obstante, tras la claridad aparente de estas palabras se oculta también la dificultad de hablar con propiedad sobre esta categoría. Lo segundo no tiene ningún contenido propio y solo es pensable, por lo tanto, a través de lo primero. Por otro lado, nunca podemos dar por zanjada la cuestión de quién es el primero y quién es el segundo en una relación entre dos, pues del mismo modo que el objeto resiste como segundo a nuestra voluntad, también esta existe solo en la medida en que encuentra una resistencia. Descubrimos de este modo la elusividad propia de una categoría que es tan omnipresente como imposible de aislar o comprender. Eso no impide, sin embargo, reconocer sus virtudes explicativas:

> Primero y segundo, agente y paciente, sí y no, son categorías que nos permiten describir vagamente nuestra experiencia, y satisfacen la mente durante mucho tiempo. En buena medida, son las categorías que dominan en el vocabulario filosófico desde Aristóteles, por más que se las conociera por otro nombre. Pero al fin se revelan insuficientes, y entonces surge la necesidad de una tercera concepción.

Lo tercero es aquello que es lo que es en virtud de su relación con un primero y un segundo. Con el tres llegamos

a la idea de la mediación, que es muy distinta del mero ser otro que habíamos encontrado en la dualidad; aquello que media lo hace en virtud de una regla que permite reconocer lo mismo en lo diverso. La terceridad predomina en los conceptos de crecimiento, aprendizaje, evolución y en general en cualquier relación que implique la existencia de una regla o una intención. Peirce inventa para describir esta categoría el término «*betweenness*», que alude a la pura mediación de un tercero entre un primero y un segundo. «A da C a B» es un tipo de relación que no puede reducirse a ninguna combinación de relaciones duales como «A entrega C», «B recibe C», etc., pues lo que define propiamente la acción de realizar un regalo es la intención, y eso no se puede expresar con relaciones de menos de tres términos. En cambio, una relación cuádruple como «A vende C a B por el precio D» sí sería reducible a relaciones de tres elementos: en la medida en que se reconozca la intención que da sentido a toda la relación, todo lo demás son meras complicaciones fáciles de descomponer. Así, podemos decir que «A realiza con B la transacción E», siendo que «E es la venta de B por el precio D». Lo mismo podría decirse, según Peirce, de cualquier relación que implicara a más términos.

LA CUESTIÓN DE LA PRUEBA

Una lista de categorías como la que defiende Peirce en «Una conjetura para el acertijo» es por definición la teoría más ambiciosa que se puede proponer, por lo que su demostración debería conllevar también más dificultades que ninguna otra. La primera demostración que propuso Peirce en 1867, en su artículo «Sobre una nueva lista de categorías», se inspiraba directamente —según admisión expresa de su autor— en la

que había ofrecido el filósofo alemán Immanuel Kant en 1781 para justificar su propia lista en la célebre *Crítica de la razón pura*. Como es sabido, la idea central de este libro es que hay cosas que encontramos en nuestra experiencia que no pueden proceder de esta, en el sentido de proceder de algo externo a nosotros mismos. Su ejemplo más conocido tiene que ver con la noción de «causa»: Kant observa que la experiencia «proporciona ciertamente casos por los cuales algo acontece habitualmente, pero nunca que dicho acontecimiento sea necesario». La necesidad de algo es un aspecto de la realidad que no se nos da directamente en la experiencia que tenemos de ella. La conclusión que extrae Kant de esta y otras consideraciones es que hay algunos elementos de lo conocido que preceden a todo acto de conocimiento: se trata de los aspectos que «ponemos» nosotros en nuestra experiencia, o más exactamente de las condiciones que impone nuestra propia situación como sujetos cognoscentes. Esta revolución filosófica se conoce con el nombre de «giro copernicano», pues supone una inversión en nuestro modo de concebir el conocimiento comparable a la que introdujo Nicolás Copérnico (1473-1543) en nuestra concepción de la astronomía. Estas condiciones de posibilidad de la experiencia —entre las que figuran las categorías— poseerán por tanto una aplicabilidad universal, no porque describan necesariamente cómo son las cosas en sí mismas, sino porque no podemos conocerlas de otro modo. En este sentido, podemos conocer el mundo fenoménico, el de las cosas tal como se nos aparecen, pero no el nouménico, o el de las cosas tal como son en sí mismas.

La declaración peirceana de que la demostración de las categorías de 1867 se inspira directamente en Kant choca con el hecho manifiesto de que la línea de argumentación que acabamos de describir encaja del modo más literal en el enfoque nominalista que Peirce empezaría a criticar poco



EL NUEVO ACERTIJO DE PEIRCE

En la mitología griega, la Esfinge (arriba, en un grabado del siglo XIX) era un demonio destructivo con rostro de mujer, cuerpo de león y alas de ave. Quien se encontraba con ella solo tenía una esperanza de salvarse, que consistía en responder a su célebre enigma: «¿Qué ser provisto de voz es de cuatro patas, de dos y de tres?». Como es sabido, Edipo fue el único capaz de dar la respuesta correcta: él mismo, es decir, el hombre. Según una de las versiones, la Esfinge huyó al desierto, donde quedó petrificada; como corresponde a una tragedia, sin embargo, el momentáneo éxito del héroe no haría sino llevarle a una



desgracia mayor. No obstante, es probable que al decidir el título de su gran proyecto de la década de 1880, «Una conjetura para el acertijo», Peirce no tuviera tan presentes estos referentes clásicos como la revisión filosófica del mito que había propuesto recientemente Ralph Waldo Emerson en uno de sus poemas. En él la Esfinge le dice al héroe: «Tú eres la cuestión no respondida». Lo que en el mito original era la respuesta se convierte de este modo en la pregunta que debe hacerse el héroe filosófico para salvarse: «¿Quién soy yo?». Y esa es, en efecto, la respuesta que cree haber hallado Peirce con sus categorías.

tiempo después. La dificultad de conjugar las ideas peirceanas con las kantianas ha sido motivo de mucho debate entre los estudiosos, y en verdad no es una cuestión fácil de resolver sobre la base de sus esquemáticos textos de estos años. El propio autor explicó retrospectivamente que su paso del kantismo al pragmatismo había sido gradual, a lo que debe añadirse que Peirce tiende a apropiarse del kantismo de un modo que muchos kantianos probablemente no estarían dispuestos a admitir. Así, en la comentada recensión sobre Berkeley asegura que la «esencia» de la filosofía de Kant «es contemplar el objeto real como determinado por la mente», por lo que el giro copernicano que proponía este solo podía completarse si se contemplaba la realidad «como el producto normal de la acción mental, y no como su causa incognoscible». Visto así, el pragmatismo no sería más que el kantismo llevado hasta sus últimas consecuencias. El hecho de que el propio Kant no expresara jamás su posición en estos términos ni siquiera se apunta en el texto de Peirce. En otro pasaje Peirce resume la nimia distancia que le separa en su opinión de los kantianos diciendo que estos solo deben «abjurar» de la cosa en sí para convertirse en pragmatistas; eso sí, deben hacerlo «desde el fondo de su corazón». A la vista de estos textos, resulta claro que las declaraciones del propio Peirce acerca de su kantismo deben tomarse con cierta prevención.

En todo caso, Peirce se presenta a sí mismo como un «devoto kantiano» a principios de la década de 1860. Durante años dedicó varias horas diarias al estudio de la *Crítica de la razón pura*, hasta el punto de que casi se sabía el libro de memoria. Su atención se centraba en este período en la llamada «deducción metafísica», que es el argumento dirigido específicamente a establecer la lista de las categorías a las que deberá someterse todo conocimiento posible. La base del argumento es el

juicio, que Kant considera el acto básico por el que se conoce algo; se sigue de ello que las formas más generales que pueda adoptar este acto indicarán cuáles son las categorías a las que deberá someterse todo conocimiento posible. Peirce acepta el planteamiento básico del argumento, pero trabaja en una reelaboración de la tabla tradicional de las funciones del juicio que había empleado Kant para concretar su lista; pronto se convence, sin embargo, de que el acto de conocimiento obedece en realidad a una forma aún más fundamental que el juicio: la representación o la relación semiótica básica. Peirce se encuentra aquí en un territorio prácticamente inexplorado. A diferencia de Kant, no puede recurrir a la tradición para realizar su análisis del acto semiótico. En lugar de una derivación formal como la que había realizado Kant, la «deducción» peirceana de las categorías en 1867 consistirá en un examen «empírico» del acto semiótico con el fin de aislar sus elementos más básicos e imprescindibles.

Sin entrar en los detalles de una exposición que resulta especialmente elíptica y abstrusa incluso para Peirce, se puede decir que su principal descubrimiento es que la dualidad que domina los análisis clásicos del acto de conocimiento basados en el juicio —y se transmite de un modo u otro a la lista de categorías resultante—, se revela a través de este examen del acto semiótico como una relación necesariamente triádica. Como veíamos hace un momento a propósito del verbo «dar», la idea de que algo (un signo) represente algo (un objeto) es totalmente ininteligible si no se introduce un tercero en la relación. Peirce propone dar el nombre de «interpretante» a este tercero, ya que «cumple con la función de un intérprete, o de alguien que dice que un extranjero dice lo mismo que él también dice». A falta de este tercero no hay más que relaciones de determinación entre instancias que no «dicen» nada una de otra.

Hay todavía otra diferencia crucial entre el argumento kantiano y el peirceano. Cuando Kant obtuvo su lista de categorías como resultado de su «deducción metafísica», declaró inmediatamente probado que todo conocimiento posible debía ajustarse a ellas. Llegado al mismo punto, Peirce hizo algo muy distinto: anunció su intención de comprobar que sus tres categorías son efectivamente las más «fundamentales para una ciencia universal por lo menos, la lógica». La demostración de Peirce estaba muy lejos de haber concluido; más bien debería decirse que apenas había empezado. En el propio artículo de 1867 Peirce esboza un programa de revisión completa de los conceptos tradicionales de la lógica a la luz de su nueva lista de categorías. Y en efecto, entre los artículos «Descripción de una notación sobre la lógica de relativos», de 1870, y «Sobre el álgebra de la lógica: una contribución a la filosofía de la notación», de 1885, Peirce desarrolló nuevas herramientas formales que permitieron ampliar enormemente el horizonte de razonamientos que la lógica era capaz de expresar, integrando elementos hasta entonces reservados a la matemática. En lo esencial, el proyecto de Peirce consiste en pasar de la lógica aristotélica de las «propiedades» a una lógica de las «relaciones», que concibe los predicados como relaciones entre uno o más elementos. Las exigencias propias de este proyecto lo llevaron a introducir una nueva notación basada en cuantificadores y variables dependientes que se encuentra en la base de la gran revolución lógica del siglo XX, lo primero realmente nuevo que ocurría en este campo desde Aristóteles.

Existe un debate irresuelto y en buena medida irresoluble acerca de si debe atribuirse la paternidad de esta nueva notación lógica al matemático y filósofo alemán Gottlob Frege (1848-1925) o al propio Peirce. Frege publicó una versión propia y más completa de la nueva notación en el

año 1879, es decir, unos años después de que Peirce apuntara las nociones básicas de una notación parecida. Al margen de la cuestión de quién fue el primero, que como puede verse no tiene respuesta fácil, lo cierto es que la recepción posterior se inclinó de forma abrumadora en favor de Frege. Entre los diversos motivos que se han apuntado para explicarlo figuran algunas diferencias lógicas entre ambas versiones, pero también los problemas de reputación de Peirce, su incapacidad de presentar sus aportaciones de forma sistemática, así como su afición a mezclarlas con otros conceptos de los que muchos filósofos interesados en esta revolución lógica no querían ni oír hablar. Las categorías serían un buen ejemplo de esto último. En efecto, uno de los primeros usos que dio Peirce a su nueva notación fue utilizarla para elaborar finalmente una demostración formal de las categorías, como la que no había podido presentar en 1867 por no contar con los instrumentos formales adecuados para hacerlo. Este teorema es el que encabeza su exposición más madura de la teoría de las categorías en «Una conjetura para el acertijo».

El universo entero está plagado de signos, si no es que está compuesto exclusivamente de ellos.

COLLECTED PAPERS 5.448 NP

Se critica a veces que la demostración formal de Peirce depende de una serie de especificaciones de su propia notación que no rigen en la mayoría de los modelos de lógica cuantificacional que se emplean actualmente. La crítica resultaría devastadora si Peirce pretendiera realmente demostrar las categorías con una prueba formal. Pero esto es algo que ninguna prueba formal puede pretender, como explicitó el propio Peirce más adelante; una prueba de este tipo solo puede mostrar las propiedades de un determinado lenguaje, pero no si este lenguaje es el más adecuado para expresar cualquier

razonamiento y experiencia posible, que es lo que se requiere para una demostración de las categorías. Al igual que su extraño texto de 1867 —a medio camino entre lo empírico y lo formal— lo único que pretende su más riguroso teorema formal de la década de 1870 es proponer una hipótesis que luego deberá comprobarse empíricamente en todos los departamentos de la ciencia. Ese es el programa que esboza en el borrador de «Una conjetura para el acertijo», que sale del territorio propio de la lógica para adentrarse en los campos de la metafísica, la psicología, la fisiología, la biología, la física, la sociología y la teología. Aunque el magno proyecto no llegaría a ver la luz, algunas de las teorías que apuntaba este programa sí lo harán en una serie de artículos publicados en la revista *The Monist* en los años noventa, y de los que nos ocuparemos en el próximo capítulo.

LA NATURALEZA DEL SIGNO

La nueva importancia que atribuye Peirce al signo señala el camino que tomarían muchos filósofos apenas unas décadas después. Se ha dado el nombre de «giro lingüístico» a la rapidísima expansión de la idea de que todos los problemas tradicionales de la filosofía podían repensarse de forma útil desde el punto de vista del lenguaje. Este interés inédito por el lenguaje se tradujo también en un gran florecimiento de disciplinas como la lingüística y la semiótica. También en este caso, sin embargo, la pionera exploración semiótica de Peirce encuentra un émulo casi contemporáneo en Europa, el francés Ferdinand de Saussure (1857-1913). Se considera habitualmente que el *Curso de lingüística general* que publicaron los alumnos de Saussure en 1916, sobre la base de sus apuntes de clase, es el punto de partida de la lingüística y

la semiótica contemporáneas. Nadie se olvida de hacer una referencia a Peirce, pero es indudable que Saussure ejerció una influencia mucho mayor en este terreno. Esta diferencia se explica en parte por la existencia misma de este libro, así como por el hecho conexo de que Saussure diera clases y gozara de prestigio académico. No debe descartarse, sin embargo, la incidencia que pudiera tener la extrañeza del planteamiento peirceano, que iba ligada una vez más a su teoría de las categorías.

La originalidad de la definición peirceana de la relación representativa consiste en la introducción de una tercera instancia en una relación que siempre se había concebido como diádica, y que Saussure seguía concibiendo así. No hace falta cavar muy hondo para comprobar que en la nueva concepción del signo va implícito el cambio de perspectiva sobre la realidad que Peirce empezó a desplegar apenas un año después. Que la relación entre el signo y su objeto no es diádica supone decir que no es el objeto el que causa al signo, como propone el empirismo tradicional, ni el signo el que causa al objeto, como postulan de un modo u otro los distintos idealismos inspirados en Kant. Lo que convierte a un signo en tal es algo que por definición viene *después* de cualquier posible relación diádica entre este y su objeto, y que toma la forma triádica e irreductiblemente distinta de un decir algo de esa relación. Se ha criticado que esto no hace más que posponer la explicación de por qué un signo es un signo al siguiente signo, y así indefinidamente, pero en esta crítica se resume en el fondo eso mismo que Peirce veía como la solución. Como se expuso en el capítulo anterior, hay aquí en juego un cambio de perspectiva que no puede resolverse sino al nivel más general de qué entendemos por realidad.

Tal como se ha observado, Peirce no siempre encuentra la formulación más esclarecedora de sus nuevas ideas, y ali-

menta la confusión con descripciones aparentemente diádicas de la relación semiótica. Así, a veces escribe que el objeto determina al signo para que lo represente, o que el signo determina a su interpretante para que lo interprete; es importante no perder de vista que todo esto no son más que diversos modos de contemplar una relación que siempre debe implicar a tres instancias. Tampoco ha contribuido a dar claridad que su primer análisis del universo de los signos se fijara específicamente en la relación que guarda el signo con el objeto. De acuerdo con este análisis, el primer tipo de signo es el icono, cuya relación con el objeto se basa en el parecido —es decir, en cómo es el signo en sí mismo—, como en el caso de un cuadro; el segundo es el índice, cuya relación con el objeto se basa en algún tipo de conexión física con él, como en el caso de un dedo que señala; y el tercero es el símbolo, cuya relación con el objeto se basa en la intención del interpretante, o en una convención, como en el caso de una palabra. Sin duda es la clasificación más famosa que propuso Peirce, y el motivo es en parte que se puede leer con relativa comodidad desde una concepción convencional del signo. A lo largo de los años, el número de clases de signos pasaría de tres a diez, por aplicación del modelo triádico de análisis a cada uno de los elementos del signo, y luego a sesenta y seis, cuando Peirce se entretuvo —animado por su correspondencia con su amiga lady Welby, que era muy aficionada a los signos— en aplicarlo recursivamente a cada una de estas clases. No cabe duda de que la radical novedad de la concepción peirceana del signo resulta mucho más obvia en estos últimos análisis.

Precisamente el hecho de que el índice se defina por una relación de determinación directa entre el objeto y el signo se ha usado para intentar matizar algunas de las consecuencias más extrañas de la nueva concepción del signo. Gracias

al índice, se ha dicho, la cadena semiótica en su conjunto —aunque ya no cada signo en particular— podría mantener una relación directa con la cosa en sí, y esta podría seguir ocupando su lugar familiar en el origen de toda la cadena. Dado que Peirce rechaza expresamente esta forma de enfocar la cuestión en sus primeros artículos, se ha sugerido que todavía no tenía entonces una concepción suficientemente clara del índice. Pero lo cierto es que Peirce nunca reconoce un cambio de opinión en este punto, y además no parece que ninguna interpretación del índice lo permita. De acuerdo con su concepción más estricta, que ya está formulada en su definición original, un índice no dice «qué» es algo sino que únicamente señala: «¡allí!». No tiene más contenido que el peculiar contacto en bruto que produce. Eso significa que el único objeto «como tal» con el que puede ponernos en contacto es lo que Peirce llama el «objeto inmediato», que es el objeto tal como permite conocerlo el proceso semiótico hasta ese punto. Pero si insistiéramos en saber *de verdad* qué es aquello que estamos señalando, no deberíamos buscarlo en el origen de ese signo —delante del dedo, por decirlo así—, menos aún en el origen de toda la cadena de signos, sino en el producto final de todo posible signo que se refiera a ese algo, o en el objeto «tal como es realmente», que Peirce bautizará años más tarde como el «objeto dinámico».

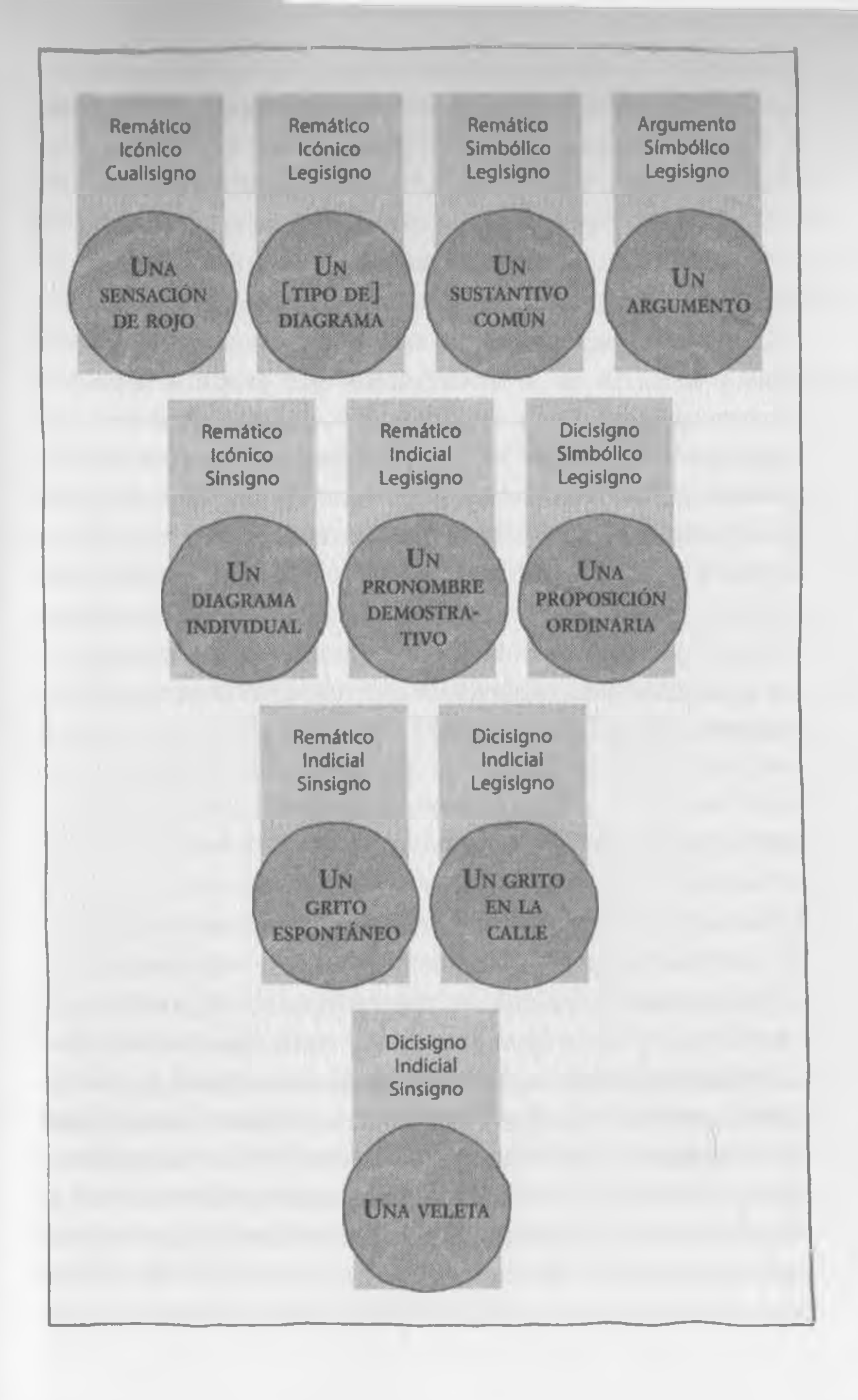
Por supuesto, esto no sorprenderá a nadie que haya leído la breve exposición del capítulo anterior acerca de la teoría de la investigación de Peirce. Lo mismo ocurrirá con la distinción que establece a partir de 1907 entre el «interpretante inmediato», que es la interpretación implícita en el propio signo con independencia de cualquier otra circunstancia; el «interpretante dinámico», que es la interpretación que el signo produce de hecho en cada uno de sus interpretantes par-

EL ANÁLISIS DEL SIGNO

De acuerdo con la novedosa concepción de Peirce, la relación semiótica está integrada por tres elementos estrechamente interrelacionados entre sí: el signo propiamente dicho, el objeto y el interpretante. En ausencia de alguno de estos elementos, no puede decirse que el signo represente o signifique nada. La representación se convierte de este modo en el ejemplo por antonomasia de lo que Peirce describió como relaciones triádicas —aquellas que no pueden descomponerse en relaciones más simples, o con menos elementos—, donde el signo ejerce el papel de primero, el objeto el de segundo, y el interpretante el de tercero. La primera tipología que propuso Peirce de los signos aplica este modelo de análisis categorial a la relación entre el signo y el objeto, o lo que es lo mismo, entre el primero y el segundo dentro de la relación semiótica. Así, distinguió el caso en que esta relación consiste en que el signo tenga algún carácter en sí mismo (icono), en alguna relación existencial con ese objeto (índice) o bien en su relación con un interpretante (símbolo).

La nueva clasificación

En 1903 Peirce propuso una tipología de los signos mucho más desarrollada que la primera y en la que se aprecia mejor la originalidad de su concepción. En realidad, lo que hacía era desplegar de forma más completa el mismo modelo de análisis categorial del signo que ya había aplicado antes. Así, además de considerar la relación entre el signo y el objeto, Peirce tiene en cuenta ahora la relación del signo consigo mismo y la relación del signo con el interpretante. En cuanto a la relación del signo consigo mismo, cabe distinguir entre que el signo en sí mismo sea una mera cualidad (cualisigno), un existente real (sinsigno) o una ley general (legisigno). En cuanto a la relación del signo con su interpretante, cabe distinguir entre que su interpretante lo represente como un signo de posibilidad (remático), como un signo de hecho (dicente) o como un signo de razón (argumento). La combinación de estos conceptos debería dar 27 tipos de signos posibles, pero Peirce solo consideraba viables diez de estas combinaciones, las cuales pueden verse en la página siguiente acompañadas de sus respectivos ejemplos.


Remático
Icónico
Cualisigno
UNA SENSACIÓN DE ROJO
Remático
Icónico
Legisigno
UN [TIPO DE] DIAGRAMA
Remático
Simbólico
Legisigno
UN SUSTANTIVO COMÚN
Argumento
Simbólico
Legisigno
UN ARGUMENTO
Remático
Icónico
Sinsigno
UN DIAGRAMA INDIVIDUAL
Remático
Indicial
Legisigno
UN PRONOMBRE DEMOSTRA-TIVO
Dicisigno
Simbólico
Legisigno
UNA PROPOSICIÓN ORDINARIA
Remático
Indicial
Sinsigno
UN GRITO ESPONTÁNEO
Dicisigno
Indicial
Legisigno
UN GRITO EN LA CALLE
Dicisigno
Indicial
Sinsigno
UNA VELETA

ticulares; y el «interpretante final», que es la interpretación que «finalmente se decidiría que es la verdadera, si se llevara lo bastante lejos el examen de la cuestión y se llegara a una opinión última». Existe una clara conexión entre estas definiciones y los tres grados de claridad en la comprensión de un concepto formulados casi tres décadas atrás. A menudo se ha llamado la atención sobre el hecho de que la vinculación entre la teoría semiótica que esboza Peirce en sus primeros años y la teoría de la investigación que propone inmediatamente después no se desarrolla con todo detalle hasta una etapa bastante tardía. Este hecho se ha usado a veces en apoyo de lecturas de la teoría de la investigación peirceana que resultarían incompatibles con su semiótica. A la vista de la estrecha relación entre ambas que se revelaría después, sin embargo, parece más razonable considerar la teoría semiótica como el germen de la teoría de la investigación, e interpretar las lagunas y ambigüedades que mantuvo durante años la primera a la luz de la segunda.

TRES CLASES DE INFERENCIA

La estrecha relación de la teoría de la investigación de Peirce con las categorías se pone aún más de manifiesto si la consideramos en su aspecto más técnico, la lógica inductiva. El campo de la lógica se divide tradicionalmente entre la lógica deductiva —a veces identificada con la lógica en sentido estricto—, que se ocupa de argumentos en los que las premisas implican de forma necesaria la conclusión, y que por tanto no aportan nada propiamente nuevo a nuestro conocimiento antecedente; y la lógica inductiva, que se ocupa de argumentos que carecen de dicho grado de necesidad lógica, pero que en cambio poseen la capacidad de ampliar

nuestro conocimiento. Como se ha indicado, el trabajo de Peirce en el primer ámbito estuvo claramente inspirado por las categorías, y lo mismo puede decirse del segundo. De entrada, Peirce señaló que en el campo de los argumentos inductivos había en realidad dos tipos bien diferenciados de argumentos, la inducción propiamente dicha y otro que bautizó con el nombre de abducción. El campo de los argumentos quedaba dividido así, como cabía esperar, en tres departamentos con grados de necesidad diversos, y que se manifestaban del modo más genuino y explícito en el método de la experiencia o científico correctamente interpretado.

Si la inclinación natural del hombre no es acorde con la de la naturaleza, no tiene ninguna posibilidad de conocerla.

Collected Papers 6.477

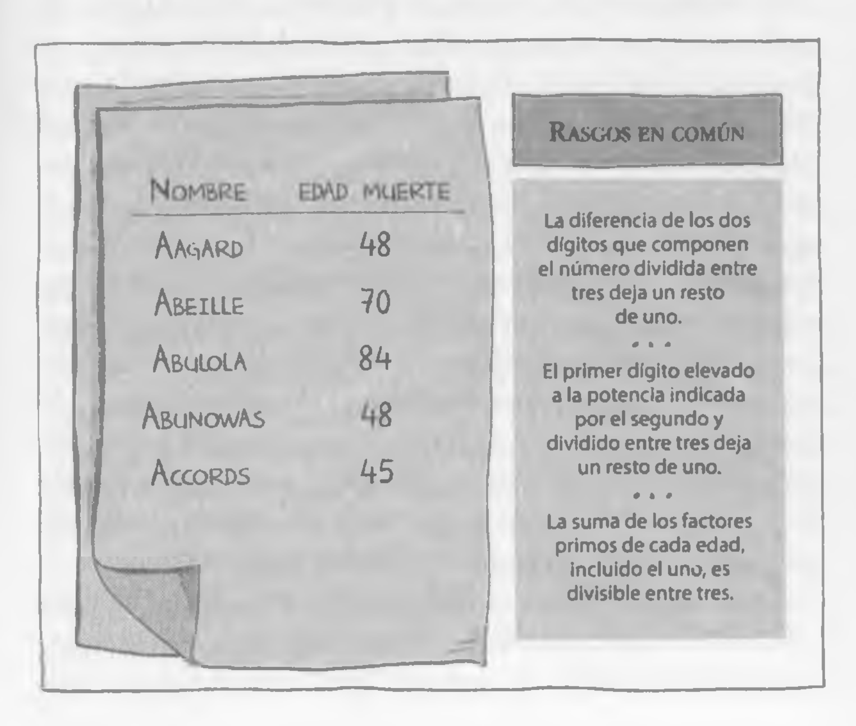
Peirce formuló originalmente estas ideas sobre la base del esquema aristotélico de los silogismos. Consideremos un ejemplo clásico de silogismo deductivo: todos los hombres son mortales; Sócrates es un hombre; *ergo*, Sócrates es mortal. Si cambiamos el orden de los elementos podemos decir: todos los hombres son mortales; Sócrates es mortal; *ergo*, Sócrates es hombre. Sin duda no se trata de una conclusión necesaria, pues ninguna premisa nos informa de que solo los hombres sean mortales. Pero en cambio es una forma de argumentación que podría describir cómo buscamos habitualmente explicaciones para las cosas que ocurren a nuestro alrededor. En este caso la muerte de Sócrates nos pondría sobre la pista de que es un hombre, a partir de nuestro conocimiento antecedente de ciertas regularidades del mundo. Esta es la forma de argumentación que Peirce llamó abductiva, y es sin duda la forma más débil de inferencia, pues no ofrece ningún tipo de certeza en cuanto a la verdad de la conclusión. Se trata de una mera posibilidad, por lo que puede decirse

que en ella domina la primeridad. En términos semióticos, Peirce indica que las premisas constituyen aquí un «icono» de la conclusión, esto es, lo indican por mero parecido. En el caso de la deducción, en cambio, lo que domina o lo señalan como un «índice» es la segundidad: las premisas determinan totalmente la conclusión.

Ahora ordenemos el silogismo del siguiente modo: Sócrates es hombre; Sócrates es mortal; *ergo*, todos los hombres son mortales. Este es el modelo clásico de argumento inductivo y, al menos desde que el empirista inglés David Hume (1711-1776) lanzara una crítica demoledora contra él, los filósofos discuten activamente acerca de cuál es su fuerza demostrativa: ¿realmente podemos saber que todos los hombres son mortales por el hecho de que todos hayan resultado serlo hasta ahora? Examinemos un poco más la cuestión a través de un tipo de ejemplo que Peirce considera especialmente ilustrativo. Supongamos que alguien se dedica a sacar bolas —y luego reponerlas— de una urna infinitamente grande llena de bolas blancas y negras. Si esta persona supiera cuál es la proporción total de bolas blancas y negras, podría determinar la probabilidad exacta de que le saliera una u otra. Sin embargo, no sabría cuál iba a salirle cada vez, y el resultado provisional de su muestreo en cualquier momento dado podría apartarse mucho de esa proporción; eso sí, podría estar seguro de que si persistía en su empeño ese error se corregiría de forma progresiva hasta que la proporción de su muestra se acercara infinitamente a la del total. Eso es lo que Peirce llama «deducción estadística». Si esta misma persona se encontrara ante la urna sin tener la menor noción de cuál podía ser la proporción total, se encontraría en la práctica en una situación muy parecida, solo que ella, subjetivamente, ya no podría estar segura de nada: además de no saber qué bola iba a salirle cada vez, tampoco

CÓMO PREVER LA MUERTE DE UN POETA

La primera regla del muestreo en la inducción estadística es que la hipótesis que se quiere validar debe determinarse antes de iniciar el proceso. Para mostrar el error del procedimiento inverso, esto es, de extraer las hipótesis a partir de las muestras, Peirce anotó las edades a las que murieron los cinco primeros poetas que salían en cierto diccionario biográfico y, a continuación, indicó una serie de rasgos numéricos comunes entre ellas. Todo indica que podrían hallarse muchas más propiedades numéricas compartidas, pero pocos de nosotros creeremos que podemos prever sobre esta base la fecha de la muerte del próximo poeta. Es fácil reconocer violaciones groseras de esta regla en aquellas teorías que comúnmente se agrupan bajo la etiqueta de «seudocientíficas». Peirce sin embargo veía el razonamiento estadístico como un buen modelo del razonamiento en su conjunto, y su teoría de la investigación puede verse también como una denuncia de formas más insidiosas de aparición de errores análogos en los ámbitos más reputados de la filosofía y la ciencia.



podría fiarse del resultado de su muestreo en un momento dado para anticipar la probabilidad de que le saliera una u otra. Solo podría esperar que cualquier error que contuviera actualmente su muestra se corrigiese de forma progresiva hasta acercarse infinitamente a la proporción correcta. Eso es lo que Peirce llama «inducción estadística», y todo indica que en su opinión es un buen análogo de la situación en que se encuentra el científico, a sabiendas, y todos los demás, sin darnos cuenta.

Se ha dicho que esto solo resuelve el problema de Hume a base de no reconocerlo como tal problema. En cierto modo es exactamente así: la solución de Peirce consiste en decir que no necesitamos la verdad para hacer ciencia, ni ninguna otra de las cosas que queremos hacer en la vida. Si debemos fiarnos de su análogo, ni siquiera tendría por qué sernos tan útil. Solo necesitamos una manera de entender la verdad que no la vuelva inalcanzable por principio, como de hecho ocurre con todas las filosofías que la piden como requisito previo para empezar a pensar. Según Peirce, el pensar empieza siempre con una abducción, es decir, con la formulación de una mera posibilidad o hipótesis. En el método de la experiencia, donde cada clase de argumento realiza idealmente la función que le corresponde, las consecuencias de esta posibilidad son entonces desplegadas de modo deductivo, para luego comprobarlas sistemáticamente mediante la inducción. Esta teoría peirceana encaja en lo que se conoce con el nombre de método «hipotético-deductivo», de acuerdo con el cual el modo más natural de concebir cómo se produce el avance de la ciencia es por refutación progresiva de hipótesis erróneas, más que por confirmación propiamente dicha de las verdaderas.

A mediados del siglo XX, el filósofo austríaco Karl Popper (1902-1994) desarrolló formalmente esta idea bajo el nombre de falsacionismo, y propuso como criterio para acep-

tar una hipótesis como científica que estuviera formulada de un modo que permitiera su refutación a través de la experiencia. El criterio no difiere mucho en sus resultados de la máxima pragmática de Peirce, quien también había recomendado a los científicos que formularan sus hipótesis con la mirada puesta en su posible refutación. No obstante, Peirce reconocía que una teoría como esta es por sí misma incapaz de explicar que algún hombre haya tenido jamás la suerte de albergar una sola idea acertada en la mente. Sencillamente, el número de hipótesis falsas que admite la abducción de acuerdo con su mera forma lógica es tan infinito como el de las comprobaciones que requeriría comprobar la hipótesis correcta. La única manera de entender que hayamos llegado a ideas correctas sobre un buen número de cuestiones —como muchos de nosotros tenderíamos a pensar— es que exista una tendencia natural en el ser humano, tal vez fruto de la evolución, a acertar en sus conjeturas acerca de la naturaleza que le rodea. Solo si existe este sesgo previo hacia la verdad puede entenderse que un proceso de refutación produzca un avance relativamente rápido. Pero por supuesto esto no es más que otra hipótesis, ella misma sometida a prueba. Es perfectamente concebible que no haya ningún atajo a la verdad y que solo valga el largo camino de una inducción estadística infinita. Es más, como reconoció Peirce en 1909, también es concebible que ni siquiera esa inducción diera ningún resultado: de ese modo se probaría el error del método, aunque en esa hipótesis ya no está muy claro en qué sentido podría llamarse a eso una investigación.

Capítulo 4

LA BÚSQUEDA DE UN GRAN SISTEMA FILOSÓFICO

Alejado, muy a su pesar, de las críticas y las aportaciones del resto de la comunidad intelectual, Peirce despliega en sus últimos años las consecuencias más idiosincráticas de su filosofía, tanto en el terreno cosmológico como en el fenomenológico, el ético, el estético e incluso el religioso.

El mismo año en que redactó «Una conjetura para el acertijo», 1887, Peirce y su nueva esposa se trasladaron a una elegante casa de campo en Milford, a dos horas de Nueva York. La propiedad llevaba el nombre de Arisbe, y Peirce tenía intención de convertirla en una escuela veraniega de filosofía para la gente rica y elegante que vivía en la zona, en un ambiente digno de la Grecia clásica más idealizada. Este era solo uno de los muchos y variados proyectos que persiguió en esta época, desde la redacción de una magna obra en doce volúmenes por suscripción popular hasta el lanzamiento de una revolucionaria lámpara de acetileno. En sus cartas, Peirce se muestra totalmente convencido de que el éxito e incluso la riqueza le esperan a la vuelta de la esquina. Pero si el Peirce privilegiado que se ha visto hasta ahora estaba abocado al fracaso, como decían algunos, tal resultado era aún más previsible para esta reinvención de sí mismo como emprendedor. Sus problemas de reputación y el «desacierto esencial» —en palabras de un amigo— con el que llevaba sus asuntos trabajaban de forma persistente en su contra, a

lo que debe sumarse el hecho de que ya no jugaba con cartas ganadoras. Su nueva lámpara, por mencionar un proyecto en el que puso un entusiasmo especial, iba a encontrarse con la competencia de la también nueva y aún más revolucionaria bombilla de Edison.

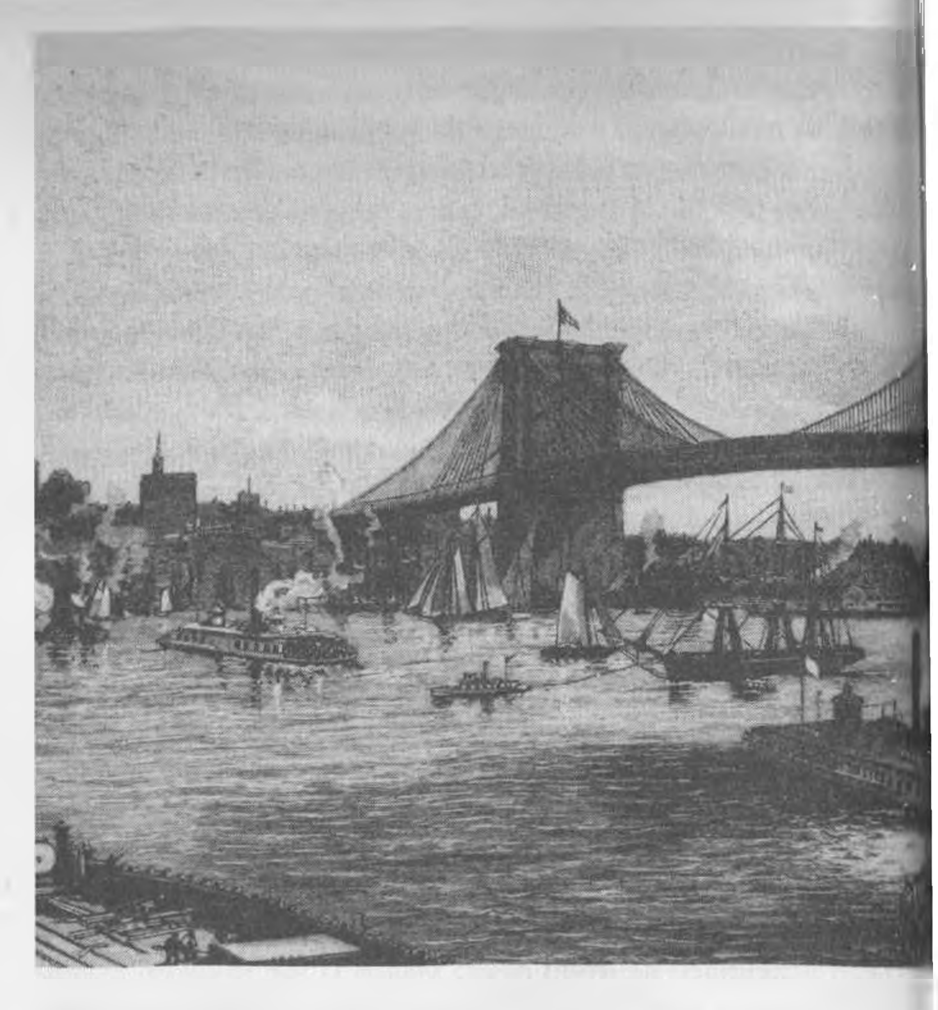
A partir del momento en que dejó de cobrar su sueldo del Servicio Costero y Geodésico, la situación económica de Peirce se deterioró muy rápidamente, sobre todo porque no alteró en absoluto su elevado nivel de gasto, buena parte del cual iba dirigido al mantenimiento y remodelación de Arisbe. Muy pronto se encontró en una situación de deuda desesperada y con dificultades para atender incluso sus necesidades más básicas. Tal vez lo que más debería sorprender de este período es que Peirce consiguiera, a pesar de todo, publicar una nueva serie de artículos en una revista filosófica respetable, *The Monist*. En este caso por lo menos la fortuna le sonrió: fue un perfecto desconocido, un juez de Chicago aficionado a la lógica, quien se puso espontáneamente en contacto con él por carta y luego insistió al editor para que le publicara. En esta serie de artículos se recogen en buena medida las ideas que Peirce pretendía desplegar en su proyectada «Conjetura».

HACIA UNA TEORÍA GENERAL DE LA EVOLUCIÓN

El «mecanicismo» o «determinismo» defiende que el estado del universo en cualquier momento dado está totalmente determinado por el estado del universo en cualquier momento anterior. El primero en proponer esta doctrina fue el filósofo griego Demócrito (460 a.C.-370 a.C.), que fue pionero también en centrar su atención únicamente en un aspecto del universo, la materia, para luego extrapolar sus conclusiones

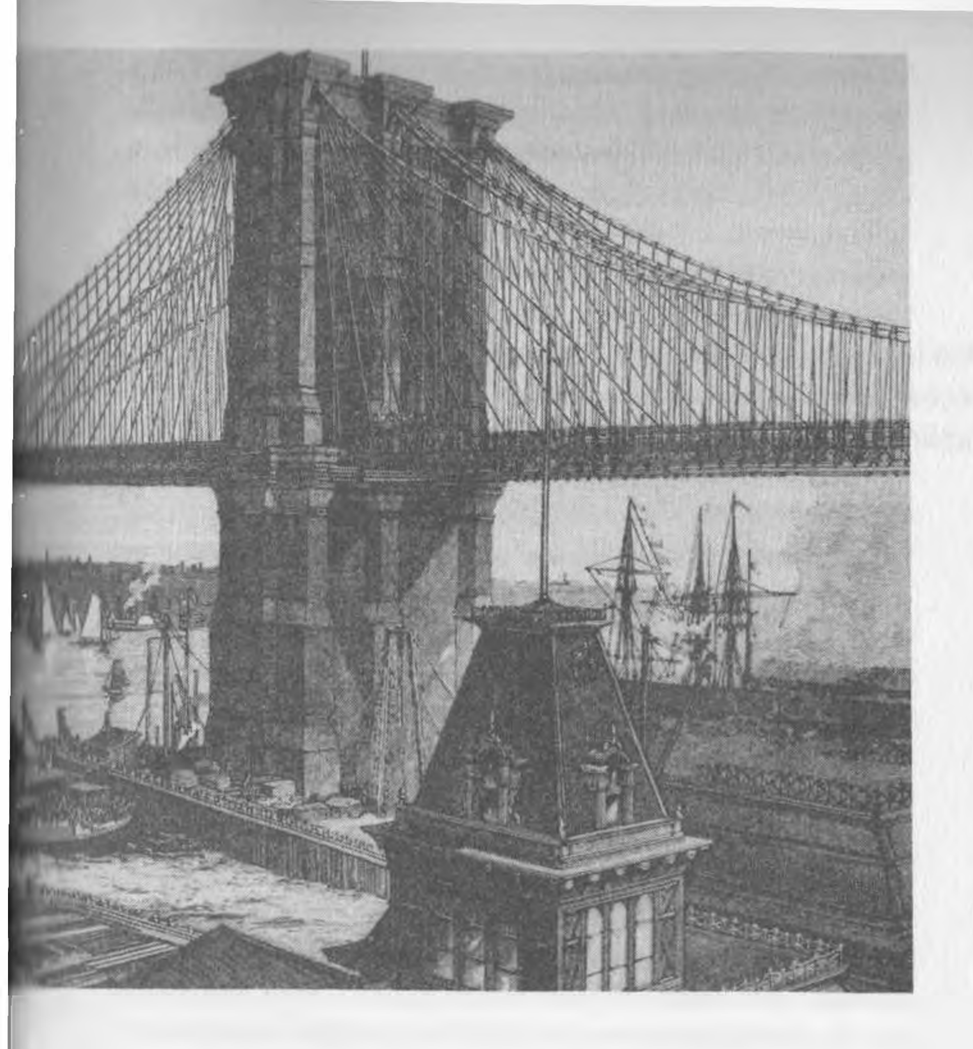
a todo lo demás. Según Peirce, la misma lógica cuestionable estaba detrás del poderoso resurgimiento que había tenido el mecanicismo a lo largo de los últimos siglos, al calor de los grandes éxitos logrados en el campo de la física, y sobre todo de la mecánica, que es la rama de esta ciencia que se ocupa del movimiento de los cuerpos. Como resultado, el mecanicismo era visto por muchos como un presupuesto inevitable de cualquier hipótesis científica, y Peirce era muy consciente de que cualquier propuesta contraria a esta doctrina iba a topar con serias resistencias.

La exposición de Peirce en la serie de *The Monist* empieza por recomendar que el investigador riguroso proceda exactamente al revés de como lo hicieron Demócrito y los demás mecanicistas modernos: en lugar de generalizar los resultados obtenidos en un ámbito, por buenos que estos sean, debería examinar los más variados órdenes de la experiencia y el saber antes de proponer su teoría. Este enfoque resulta especialmente recomendable cuanto más nos alejamos del ámbito de experiencia con el que estamos familiarizados. Peirce encuentra natural que los principios que determinan el movimiento de los cuerpos más o menos al nivel en que estamos acostumbrados a tratar con ellos nos resulten especialmente obvios: con razón podía confiar el astrónomo y científico italiano Galileo Galilei (1564-1642) en *il lume naturale* para hallarlos. Pero si tratamos de explicar el comportamiento del universo en su conjunto a partir de estos principios lo que obtenemos es una teoría que ignora buena parte de los hechos en algunos terrenos, como por ejemplo los hechos relativos a la mente tal como se vive «desde dentro», o que aun cuando logra explicarlos lo hace de modo muy limitado: solo explica que estos hechos se ajustan a un conjunto determinado de leyes, no por qué se ajustan a estas leyes y no a otras —o incluso, como señalaba Hume, por qué



CONTRA EL «EVANGELIO DE LA CODICIA»

Ya en el siglo XIX, Nueva York (arriba el puente de Brooklyn en un grabado de la época) encarnaba mejor que ninguna otra ciudad del mundo los duros contrastes de la sociedad moderna. Movido tal vez por su experiencia reciente de la pobreza —la peor parte de esta experiencia, en las calles de dicha ciudad—, Peirce escribió en 1893 una encendida denuncia de las «atroces vilezas» que inculcaban en sus contemporáneos los representantes de esa nueva ciencia llamada economía política, entre las que destacaba de un



modo especial la idea de que el «amor por uno mismo» era la única motivación capaz de traer algún bien al individuo o a la sociedad. El artículo en cuestión se titulaba «El amor evolutivo», y en él defendía que el amor por el otro —concebido además en el sentido más amplio posible— constituye no solo el único motor viable del progreso de las sociedades humanas, tanto en el ámbito económico como en cualquier otro, sino de la evolución del universo en su conjunto.

se ajustan a alguna en absoluto. Haciendo gala de su erudición, y también de su escaso aprecio por el lector, Peirce lo embarca en un recorrido acelerado por campos tan diversos como la psicología, la fisiología, la física y las matemáticas para ilustrar que había otro modo de enfocar la cuestión que parecía capaz de corregir ambos defectos. Había incluso un campo en el que este enfoque se había impuesto ya de forma incuestionable: el biológico.

Una ley es lo que más necesitado está de explicación.

COLLECTED PAPERS 6.612

La teoría de la evolución del naturalista Charles Darwin (1809-1882) no fue una sorpresa tan grande para sus contemporáneos como podría hacer pensar el escándalo que manifestaron algunos al conocer sus detalles. Las teorías de la evolución estaban en boga desde hacía tiempo, y cuando en 1859 se publicó *El origen de las especies* había ya varias teorías de este tipo en el mercado. Es más, el problema que veían algunos en estas teorías era que no llevaban lo bastante lejos un principio explicativo tan prometedor como el evolucionista; Peirce era uno de estos críticos, y achacaba la timidez teórica que creía ver en sus colegas al recelo a cuestionar hábitos de pensamiento tan extendidos como el mecanicismo. La «conjetura» que todavía estaba por plantear, por tanto, era una teoría general de la evolución que implicase sin reservas a todos los ámbitos y niveles del universo: lo que Peirce llamaba una «historia natural de las leyes de la naturaleza».

A diferencia del mecanicismo, el evolucionismo propone que el estado del universo en cualquier momento dado solo está parcialmente determinado —de un modo general— por el estado del universo en cualquier momento anterior; dicho de forma más exacta, lo que está determinado es el estado último del universo, pero no los estados intermedios

que llevan hasta él. ¿En qué se traduce concretamente la diferencia entre el mecanicismo y el evolucionismo? Tal vez el mejor modo de verlo sea a partir de la más célebre de las teorías evolucionistas. Como es sabido, las dos ideas clave que mantienen en marcha la versión darwiniana de la evolución son la variación accidental y la adaptación al medio. En ambos casos se trata de nociones relativas, esto es, que no ponen en duda que el funcionamiento tanto del universo en general como de los organismos vivos en particular sea básicamente mecanicista. La «variación» y la «adaptación» de su teoría no pasan de ser complicaciones locales —y en cierto sentido aparentes— derivadas de la interacción entre diferentes procesos mecánicos. Los conceptos equivalentes en el evolucionismo peirceano no tienen nada de relativo.

Peirce bautiza con el nombre de «tijismo» —de «azar» en griego— la doctrina de que existe un principio de variación o azar absoluto en el universo. Esta era una posibilidad que en opinión de muchas personas había quedado totalmente descartada por la práctica científica moderna, una impresión que estaba detrás, como se ha comentado, del propio auge del mecanicismo. La respuesta de Peirce es que si las observaciones científicas apuntan en alguna dirección es más bien en la contraria. Recordemos que Peirce había consagrado la mayor parte de su trabajo como científico a la precisión en las mediciones, y su experiencia en este terreno era que cuanto más preciso es nuestro intento de medir cualquier ley de la naturaleza, tanto más seguro es que mostrará variaciones irregulares. Estos resultados se achacan habitualmente a problemas en el sistema de medición, y Peirce no discute que pueda ser así, pero la mera preferencia por esa explicación no justifica el rechazo a considerar siquiera la hipótesis de que pueda existir tal cosa como un principio de azar absoluto. Tanto más cuanto que este elemento es todo cuanto

se necesita —aun en la dosis más pequeña— para abrir la puerta de la evolución en el universo.

Peirce consideraba que el principal acierto de Darwin estaba en el papel que otorgaba a la variación en el proceso evolutivo, pero era crítico con su forma de concebir la adaptación, aspecto en el que se sentía más cerca de su gran rival, el naturalista francés Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829). La adaptación al medio era para Darwin el resultado de una selección negativa, mientras que para Lamarck era fruto de un esfuerzo positivo de los organismos. Peirce tomará esta segunda idea como base y la llevará a su máxima generalización con el concepto de «mediación». Ya no estamos en un escenario en el que un ser vivo se adapta unilateralmente a un entorno que permanece inerte: lo que busca Peirce es un principio por el que todo se adapte a todo, por el que cada elemento tienda a extenderse, a afectar y ser afectado por otros, y a combinarse con ellos.

Peirce da el nombre de «sinejismo» —de «continuo», en griego— a este principio, que encuentra sin duda su territorio más característico en las ideas, en lo psíquico: es lo que llama en uno de estos artículos la «ley de la mente». Pues bien, la teoría peirceana consiste en proponer que todo se comporta de este modo en el universo, en mayor o menor medida, o lo que viene a ser lo mismo: «Que la materia no es más que mente especializada y parcialmente debilitada». Una vez dado este paso, no hay problema para concebir un universo en evolución desde lo indeterminado a lo determinado, o que se halla en un proceso total e irreversible de mediación. De hecho, la evolución descrita en «La fijación de la creencia» se revela como una versión local de este mismo proceso, donde la tendencia que describe el título del artículo recoge en el ámbito peculiar de los investigadores esa

ley más general que empuja al universo entero a generalizar continuamente sus «hábitos».

De este modo, Peirce concreta finalmente —veinte años después de escribir su recensión sobre Berkeley— su oscura declaración de que la realidad no es independiente del «pensamiento en general». El hecho de que tardara tanto en decidirse a hacerlo podría explicarse por lo «inconvenientes» que empezaban a ser estas ideas en alguien que pretendiera ganarse una reputación como científico. Prueba de ello es que su exalumna Christine Ladd-Franklin —y sin duda muchas más personas de su entorno— vieron en estos artículos la prueba de que Peirce estaba perdiendo literalmente la cordura. No obstante, no era esta la única influencia que había recibido Peirce a lo largo de su formación, sobre todo en el entorno familiar y comunitario de sus primeros años. En un pasaje muy citado, Peirce comenta en tono irónico sus esfuerzos por combinar las dos almas, científica y mística, que habían influido sobre él:

> Para satisfacción de los interesados en estudiar las biografías mentales, mencionaré que nací y me crie en las cercanías de Concord —quiero decir en Cambridge— en la época en que Emerson, Hedge y sus amigos esparcían las ideas que habían tomado de Schelling, y Schelling de Plotino, de Boehm, o de Dios sabe qué mentes tocadas por el monstruoso misticismo del Este. Pero la atmósfera de Cambridge constituyó, para muchos, un antídoto contra el trascendentalismo de Concord; y yo no soy consciente de haber contraído nada de este virus. Sin embargo, es probable que, sin darme cuenta, se implantasen en mi alma algunos bacilos culturizados, alguna forma benigna de esta dolencia, y que ahora, tras una larga incubación, salgan a la superficie, modificados por concepciones matemáticas y por mi aprendizaje en investigaciones físicas.

La declaración peirceana de que la materia no es más que «mente especializada» debe ponerse de lado con su otra declaración de que «toda mente comparte más o menos la naturaleza de la materia». Su posición no es que una sea más real que la otra, tampoco que no haya diferencia entre ambas, sino que la diferencia, simple y llanamente, se ha exagerado. De hecho, la mayor parte de la filosofía que se ha practicado a lo largo de la historia, y de modo muy especial desde la modernidad, ha tendido a la exageración, pues ese es un rasgo característico del nominalismo o, lo que es lo mismo, de la consideración dualista del mundo. Antes se ha ofrecido una presentación más o menos esquemática de las categorías, pero vale la pena examinar algunos ejemplos para dar una idea más clara del tipo de concepción de la realidad que sugieren. Tal vez con su ayuda se entenderá mejor por qué el dualismo tiende a producir ideas exageradas de las cosas y a buscar su fundamento en una realidad situada en algún punto del pasado, mientras que el triadismo invita a adoptar ideas más graduales, mediadas o continuas, y fija su mirada en una realidad irremediablemente futura.

Una relación dual o diádica puede ser cualquier relación entre dos instancias, sea del tipo que sea. Pero hay relaciones que no nos dicen demasiado sobre ninguno de los participantes: dos libros de tapas verdes, dos científicos de la misma estatura, dos goles de córner en una misma jornada de Liga, etc. En este sentido, son relaciones que difícilmente pueden interesar al filósofo. Pero hay otras relaciones que sí nos dicen algo sobre los elementos que participan en ella. Peirce pone el siguiente ejemplo: «Imagina que estás [presionando] con todas tus fuerzas contra una puerta medio abierta. Como es evidente, notas una resistencia. No podría

haber esfuerzo sin un esfuerzo igual que le opusiera resistencia». El ejemplo que propone aquí es una de las relaciones duales más genuinas que se pueden imaginar: cada una de las partes parece definirse enteramente en función de su relación con la otra, más allá de cualquier otra consideración. Solo puede haber esfuerzo si hay una resistencia, y solo en la medida en que haya tal resistencia; y lo mismo podría decirse al revés. Podríamos encontrar sin dificultad otros ejemplos, pero en la medida en que nos ajustáramos a esta definición de lo que debe ser una relación diádica tomarían todos un aire parecido de «oposición» o «enfrentamiento», entendidos claro está en el más amplio de los sentidos.

En resumen, una relación diádica interesante es la que nos dice algo sobre aquellos que participan en ella, y es tanto más interesante —o tanto más «genuina»— cuanto más nos dice sobre ellos. ¿En qué consiste pues el dualismo? El dualismo es la tesis filosófica según la cual estas son las relaciones que mejor nos permiten entender el mundo, y que de un modo u otro se esconden detrás de la idea que tenemos de la mayoría de las cosas. Pero volvamos a nuestro experimento mental. A quien se encuentra empujando la puerta podría asaltarle una duda que podríamos llamar «cartesiana»: ¿Cómo sé que soy yo el que empuja y el otro el que resiste? ¿No podría verlo al revés la persona que esté al otro lado de la puerta? En este punto es importante que nos tomemos en serio el experimento, y evitemos cualquier consideración que vaya más allá de la pura relación diádica entre mi esfuerzo y la resistencia que encuentro, como por ejemplo preguntar quién está dentro y quién está fuera, cuáles son las intenciones de las partes, etc. Y si limitamos de este modo nuestra visión del problema, es probable que la primera idea que nos venga a la cabeza sea preguntar: ¿Quién de los dos empezó? ¿Quién estaba *antes*? En efecto, solo así parece posible re-

solver la duda del dualista, aunque tal vez alguien más puntilloso objetaría que introducir consideraciones temporales es apartarnos demasiado del escenario rigurosamente diádico del experimento; después de una cierta reflexión, tal vez reformularíamos la pregunta para decir: ¿Quién ha sido el *primero*?

Todo dualista se planteará tarde o temprano esta pregunta, a propósito de cualquier cuestión que considere, y lo hará en términos más o menos análogos a los propuestos: ¿Cuál es el origen, el fundamento, la causa de...? Esa es, de hecho, la respuesta que da el nominalista a la pregunta de dónde debe buscarse la realidad, y el mecanicista a la pregunta de cómo se comporta el universo. En mayor o menor medida, esa forma de resolver las cuestiones está en la base de toda la filosofía que se ha hecho hasta el momento. Pero tal como muestra el ejemplo de Peirce, ese no es un buen modo de buscar respuestas: no se puede empujar propiamente antes de que haya una resistencia, de modo que en una consideración estrictamente diádica del asunto no se va a resolver jamás la cuestión de quién va antes, que es el único criterio que se tenía para saber quién empuja y quién resiste.

La mente es primera, la materia es segunda, la evolución es tercera.

Collected Papers 6.32

Es obvio sin embargo que en nuestra vida práctica resolvemos esta clase de problemas sin ninguna dificultad, hasta el punto de que ni siquiera somos conscientes de cómo lo hacemos. La clave, según Peirce, es tan sencilla como lo siguiente: «Si sucede que la puerta se abre a pesar de tus esfuerzos, dirás que la persona que estaba al otro lado era la que actuaba y tú la que resistía, mientras que si tienes éxito al empujar la puerta dirás que eras tú el que actuaba, y la otra persona la que resistía». En otras palabras, la pregunta no es

qué va antes, sino qué va después. Por supuesto, también en este caso hay un modo más estricto de plantear la cuestión, que consiste en decir que necesitamos siempre una tercera instancia para saber cuál es la primera y cuál la segunda. En otras palabras, se trata de reconocer que en un sentido importante nuestra perspectiva sobre las cosas —por lo menos a un nivel práctico, ya que no teórico— ha sido desde siempre triádica.

Peirce tiene también un buen ejemplo para ilustrar en qué consiste una relación triádica. En esta ocasión se trata de una expedición de caza en la que el cazador pretende abatir un águila; para lograr su objetivo, el cazador podrá escoger el día que mejor le parezca, ponerse una chaqueta caqui o una beige, esconderse detrás de una roca o debajo de un árbol, etc. No parece fácil describir las intenciones del cazador sin recurrir a esta clase de relaciones triádicas entre el cazador, otra instancia y la presa. Sin embargo, a partir de cierto momento la situación parece cambiar: en cuanto aprieta el gatillo, la nómina de participantes en las relaciones necesarias para describir lo que ocurre se reduce drásticamente a dos: tenemos pues una sucesión de relaciones diádicas entre el dedo y el gatillo, el gatillo y el cartucho, etc. No habría problema para descomponer cada una de estas díadas en muchas más, pero no parece que necesitemos acudir a ninguna clase distinta de relaciones.

Si le preguntáramos al cazador, veríamos que este cambio en la forma de describir la situación está muy lejos de resultarle indiferente; de hecho, está en la base de todo su arte y de todas sus preocupaciones. La razón, tal como explica Peirce, es que «si el águila diera un giro en otra dirección» una vez que el cazador ha apretado el gatillo, «la bala no se desviaría en lo más mínimo». Si el águila se hubiera movido un momento antes, en cambio, el cazador habría podi-

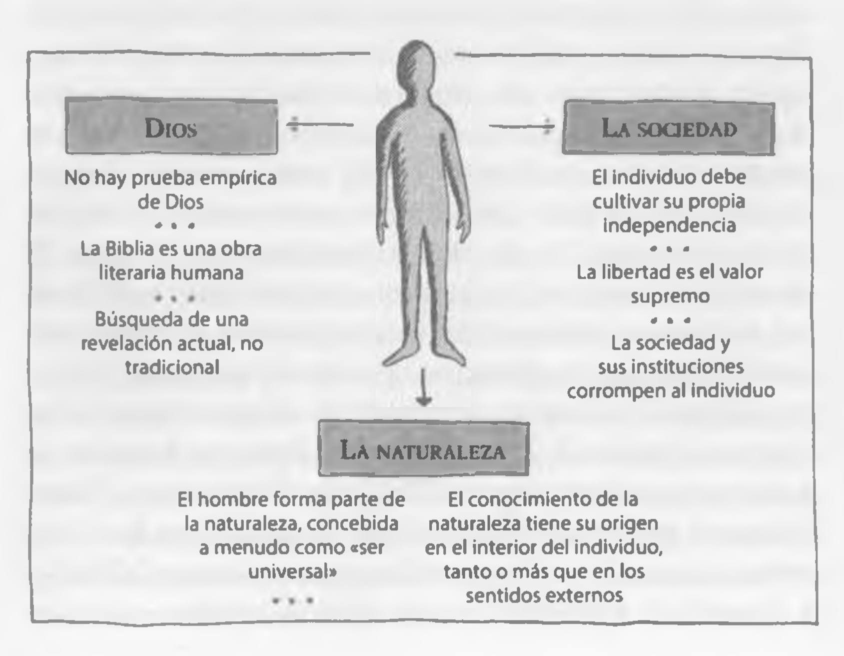
do cambiar de posición la escopeta y se habría mantenido la relación deseada entre las partes. Cualquiera que salga a cazar, o de hecho cualquiera que tenga alguna experiencia del mundo, está al tanto de esta clase de diferencias y admitirá sin problema que diferentes aspectos del mundo deben describirse de modos distintos. Lo que ocurre es más bien que la mayoría considerará que una distinción entre dos tipos de relaciones se queda corta para describir la diferencia. Su propuesta será distinguir entre dos sustancias totalmente distintas, la mente y la materia, o el sujeto y el objeto, en todo caso dos elementos que son como son en sí mismos, y no por cómo se relacionen con nada más. Según Peirce, sin embargo, esto no es más que una exageración inspirada por la radical experiencia de choque con el mundo a la que todos estamos acostumbrados pues, aunque no seamos conscientes de ello, siempre estamos de algún modo en el escenario de la puerta en nuestra relación con las cosas que nos rodean.

La clave para comprender la relación entre el sujeto y el objeto, y por tanto a nosotros mismos y al mundo que tenemos delante, es no dejarse llevar por la exageración a la que invita el impacto diádico que siempre supone. Para Peirce:

> La principal diferencia entre el Mundo Interior y el Exterior es que los objetos interiores adoptan al instante cualquier modificación que nosotros queramos, mientras que los objetos exteriores son hechos obstinados que ningún hombre puede hacer distintos de como son. Pero por tremenda que sea esta distinción, a fin de cuentas es solo relativa. Los objetos interiores sí ofrecen un cierto grado de resistencia, y los objetos exteriores pueden ser modificados en alguna medida si se les aplica el suficiente esfuerzo inteligentemente dirigido.

EL COMIENZO DE UNA NUEVA ÉPOCA

La visión del mundo que desplegó Peirce en su madurez tenía mucho que ver con el ambiente intelectual en el que creció, uno de cuyos ingredientes principales era el trascendentalismo. Este movimiento cultural nació en torno al llamado Club Trascendental, fundado en Cambridge en 1836 por Ralph Waldo Emerson y otros intelectuales destacados. El trascendentalismo hundía sus raíces en la denominación unitarista de la religión protestante, aunque incorporaba también influencias místicas e hindúes, así como de muchas otras tendencias artísticas y filosóficas. Esta singular combinación de influencias cristalizó en torno a una urgente impresión de que empezaba una nueva época y era preciso adoptar un conjunto totalmente original de ideas y actitudes hacia ella. Más aún, había que establecer «una relación original con el universo», que algunos como Thoreau buscaron en una inmersión solitaria en la naturaleza. Encontramos aquí una diferencia esencial con el enfoque de Peirce: como se ha visto, este no perdía ocasión para rebajar la importancia del individuo, mientras que la renovación cultural a la que aspiraban los trascendentalistas tenía su actor esencial en el individuo.



A esto se refiere Peirce, en definitiva, cuando dice que la mente comparte la naturaleza de la materia. En cuanto a que la materia comparta la naturaleza de la mente, solo debemos considerar otra vez el ejemplo del cazador: si este cambia de posición su escopeta siguiendo los movimientos del águila es porque tiene una expectativa de lo que va a ocurrir cuando apriete el gatillo. ¿Y cuál es esta expectativa? Obviamente, que la bala va a cambiar su trayectoria en función de hacia dónde apunte la escopeta. En otras palabras, solo tiene sentido que el cazador apunte hacia su presa en la medida en que la bala «apunte» a su vez hacia un objetivo más «especializado», que ya no será el águila sino la trayectoria que deberían seguir todas las balas en esa situación. A la objeción típicamente nominalista de que esta expectativa es una mera idea en mi mente y no algo que esté fuera de ella, Peirce responde simplemente que si la bala va a hacer, de hecho, lo que espero, entonces la palabra «mera» está fuera de lugar.

En este nuevo mundo que sugieren las tres categorías que Peirce descubrió en el reducido escenario de la mente humana, los objetos ya no son muebles inertes en la sala de estar de la realidad sino modos de relaciones en las que nosotros mismos estamos implicados. Desde este punto de vista, ni siquiera tiene sentido decir que las cosas «sean» de un solo modo. En efecto, lo que para la mayoría de las personas es el ser de las cosas —¡y el nuestro!— se convierte para Peirce tan solo en un «modo de ser» entre otros, concretamente el que define como «existencia»; el hecho de que sea el primero, y a menudo el único que reconocen las personas, se debe a que es el propio de las relaciones diádicas que dominan su encuentro más inmediato con las cosas. No obstante, Peirce insiste en que es preciso reconocer también el modo de ser propio de una relación monádica, que es la «posibilidad», y el modo de ser propio de una relación triádica, que es la

«realidad». Debe decirse que todas estas nociones tienen antecedentes —más o menos reconocibles— en la historia de la filosofía, sobre todo la antigua y la medieval, pues la modernidad había tendido a apartar estas distinciones de escena. Peirce se esfuerza sin embargo por llevar más lejos que ninguno de sus predecesores las implicaciones de estos tres modos de ser, y señalar las paradojas e inconsistencias que conlleva negar alguno de ellos. Como no podemos entrar aquí siquiera en un examen sumario de estas nociones, nos limitaremos a utilizar la distinción entre «existencia» y «realidad» para iluminar las dificultades que ya se habían comentado antes a propósito de la máxima pragmática y de la opinión final.

Peirce había insistido desde el principio, de forma más o menos clara según los textos, en que el contenido real de nuestras concepciones debía buscarse en las reglas generales que regían nuestra interacción con ellas. Lo que explica en sus escritos de madurez, sin embargo, es que la cosa real no solo se conoce a través de estas reglas generales sino que *consiste* en ellas. Queda claro por tanto que la máxima pragmática implica una revisión mucho más profunda de nuestra idea del conocimiento de lo que podría parecer a primera vista. Para Peirce, conocer no consiste en crear una copia en la mente de algo que está fuera de ella. Cuando se conoce la cosa en un juicio verdadero, ese juicio es literalmente la cosa; Peirce lleva esta idea al extremo de decir que «ser rojo» no es algo tan distinto de «ver rojo». Las dificultades que encuentra el sentido común moderno para dar sentido a declaraciones de este tipo explican que la exégesis peirceana haya dedicado una atención muy especial a la percepción, como punto de contacto entre la mente y los objetos exteriores, a menudo con la esperanza —en general frustrada— de reencontrar un modelo más familiar de relación entre ambos.

El impacto del objeto exterior sobre nuestros sentidos no es esencialmente distinto de la muesca que deja el hacha en el tronco de un árbol; dicha muesca o «percepto» no puede considerarse verdadera ni falsa, pues aún no dice nada propiamente: no es más que un «segundo». En la medida en que este percepto es interpretado en un juicio perceptivo ulterior —un «tercero»—, surge la posibilidad de que este acto mental sea verdadero o falso. Si es verdadero, entonces el juicio es la cosa en sí misma, tanto como pueda serlo cualquier otro interpretante verdadero en la cadena de relaciones triádicas que constituye la cosa real. La continuidad de nuestra mente con el resto de la realidad es perfecta, y «ver rojo» no es tan distinto de «ser rojo». Si el juicio es falso, entonces solo toma el percepto como ocasión para imponer un interpretante que no interpreta la cosa tal como es en sí misma sino una inferencia previa en nuestra mente. Surge así una discontinuidad entre lo interior y lo exterior: nuestras ideas son una cadena de inferencias encerrada en nuestra mente y en rigor no puede decirse que tenga ninguna cosa exterior en su origen. Por supuesto, lo que ocurre en nuestros juicios perceptivos es que la continuidad y la discontinuidad entre lo exterior y lo interior se mezclan inextricablemente, como demuestran también las declaraciones encontradas de Peirce acerca de si el percepto es individual o general, o sobre si el juicio perceptivo muestra algo aparente o real, o incluso si es falible o infalible. Por más sofisticados que sean los análisis peirceanos del encuentro entre el percepto y el juicio perceptivo, y llegan a serlo mucho, no pueden hacer más que poner de manifiesto la continuidad entre dos instancias que solo con cierta dosis de exageración —y por tanto de falsedad— pueden desentrañarse entre sí.

Como ya había explicado Peirce en sus primeros escritos, la diferencia entre lo verdadero y lo falso no puede resol-

verse retrocediendo hacia el origen de nuestras cogniciones, sino avanzando en dirección contraria hacia su interpretación última. En sus escritos de madurez, esta concepción del conocimiento se enmarca en un proceso evolutivo más amplio de determinación de lo indeterminado, en el que las tres categorías se conciben como operativas en el mundo. No cabe duda de que bajo esta luz desaparecen buena parte de las sombras y los puntos ciegos que había en la teoría peirceana del conocimiento. De entrada, queda explicado el mecanismo causal que faltaba en la teoría evolutiva del conocimiento esbozada en 1878. También se clarifica el sentido de la revolución pragmática del conocimiento, y se disipan buena parte de los dilemas y las dudas que había suscitado: vemos ahora que se trata de romper con la concepción del sujeto como un espectador de la realidad, para convertirlo en un participante activo que contribuye a constituirla. Podría decirse —por sugerir una comparación, lo que siempre es peligroso— que el sujeto cognoscente peirceano no es el pintor de un retrato privado de un objeto que está allí desde antes de que tome el pincel, sino un escultor que trabaja en colaboración con todos los demás sujetos directamente sobre el objeto real. Queda claro por tanto que la pregunta de si conocemos las cosas tal como son en sí mismas se responde diciendo que aquello que la cosa es en sí misma pasa también por cómo la determinamos nosotros. En este sentido debe entenderse que «la rosa es roja» pueda formar parte de la opinión final, al igual que cualquier otra determinación de la rosa vista por ojos que no fueran un «ojo humano normal».

No debe perderse de vista, sin embargo, que en este modelo del conocimiento el objeto tiene su propio cincel y contribuye a constituir también a sus escultores. Peirce explica que en cada una de nuestras cogniciones conviven de forma

inextricable la manifestación de aquello que somos nosotros y de aquello que está fuera de nosotros. Son «dos caras de la misma moneda». El proceso de interacción evolutiva consiste precisamente en actualizar las posibilidades de uno y otro en toda su riqueza, lo que significa también desentrañar su confuso entrelazamiento y desplegarlo como continuidad. No cabe duda de que eso ilumina asimismo la discusión anterior acerca de si todos conoceríamos las mismas cosas y del mismo modo en la opinión final. En definitiva, esta también revela tanto de quien la sostiene como del objeto sobre el que versa, y solo adquiere sentido en la medida en que contemplemos uno y otro como partes de una totalidad que los excede. Los textos de Peirce dejan cada vez más claro que la «opinión final» y cualquier equivalente que sugiera una representación consciente en alguna mente finita son expresiones parciales y en gran medida engañosas para lo que se pretende expresar.

UN GRAN SISTEMA FILOSÓFICO

A medida que sus diversos emprendimientos fracasan, Peirce se encuentra cada vez más aislado en su casa de Arisbe. Uno de sus últimos recursos consiste en buscar un mecenas entre los nuevos ricos de Milford, pero todos los candidatos terminan por darle la espalda. Pese a ello, él no parece asumir en ningún momento su situación. Sin más medios de ganar su sustento que ocasionales contratos como redactor *free-lance* para diversas revistas, Peirce sigue contratando ambiciosas reformas en la casa y asumiendo muchos otros gastos que no puede afrontar. Pronto se encuentra cercado por las deudas y en una situación cada vez más acuciante de pobreza. Pero así como las reformas

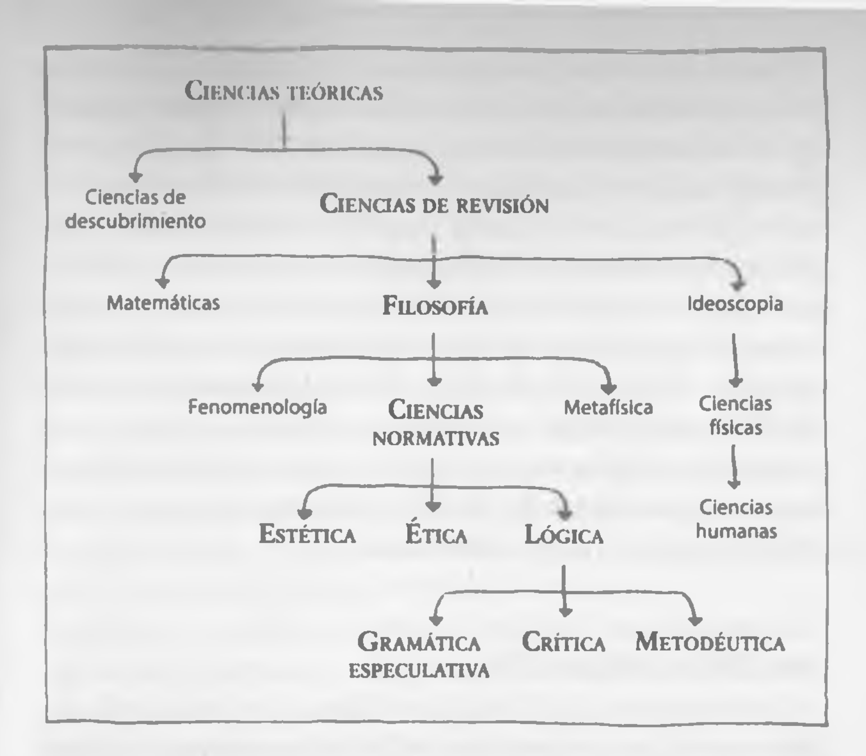
de su casa y todo intento de cambiar el rumbo que ha tomado su vida tienden a encallarse en innumerables obstáculos, como es propio del trato con «objetos externos», su trabajo paralelo e incansable en los «objetos internos» de su sistema filosófico encuentra cada vez menos resistencia. Como ocurre con los hablantes de un idioma cuando quedan aislados de los demás, su filosofía se convierte rápidamente en un dialecto propio y cada vez más ininteligible para los extraños. Por carta, le explica a su amigo William James que sus planteamientos de unas décadas atrás le parecen ahora «groseros».

La progresiva depuración a que somete Peirce sus argumentos le lleva a una revisión cada vez más ambiciosa del escenario teórico en el que se desarrollan, es decir, del sistema de las ciencias. Como él mismo dice a menudo, sus especulaciones adoptan en esta época un cariz abiertamente «arquitectónico». Así, su vieja convicción de que las categorías no podían derivarse de un examen limitado a cómo piensa esta o aquella persona, sino a cómo podría pensarse en general, se traduce en una reordenación completa de los contenidos de las disciplinas tradicionalmente asignadas a la matemática y la lógica. En concreto, la lógica formal o deductiva se traslada al ámbito de las matemáticas, que se convierten de este modo en la ciencia general de lo puramente hipotético. En este nivel abstracto de la investigación, el «objetivo es descubrir, no como son las cosas de hecho, sino como podría suponerse que fueran, si no en nuestro universo, tal vez en algún otro». En efecto, las matemáticas se limitan a examinar las características de unos modelos abstractos que ellas mismas han definido con anterioridad, y no se pronuncian sobre la validez de lo que observan más allá de esos modelos. El teorema formal que había desarrollado Peirce en los años setenta para de-

mostrar sus categorías queda encuadrado en este nivel de investigación.

En los borradores de «Una conjetura para el acertijo» quedaba muy claro que este teorema formal debía demostrarse en el terreno de las ciencias positivas o empíricas, es decir, aquellas disciplinas que sí pretenden pronunciarse sobre el mundo y no solo sobre sus propios modelos. No obstante, en lugar de remitir directamente a las ciencias especiales, como hacía en la década de 1880, Peirce propone ahora iniciar esa demostración en el ámbito de una ciencia que parece creada específicamente para cumplir con esta tarea. Como él mismo reconoce, la originalidad no es suya: se trata de la ciencia que el filósofo alemán G.W.F. Hegel (1770-1831) había creado poco antes bajo el nombre de «fenomenología», y que conocería un breve pero extraordinario auge en las décadas venideras.

El propio término escogido por Hegel indica que se trata de un estudio de lo que «aparece», esto es, de una observación de carácter tan general que ni siquiera toma en consideración la distinción entre lo que algo parece y lo que es. Peirce asegura que este es el escenario idóneo para responder a la pregunta que las matemáticas no podían responder: la de si hay un inventario de rasgos común a todo lo que puede aparecer ante nuestra mente, que es lo mismo que decir si hay un modelo capaz de expresar todo pensamiento posible. En esta medida, la exactitud que caracteriza a las matemáticas, gracias a que definen exhaustivamente sus propios modelos, se convierte en la mayor de las indeterminaciones, pues la fenomenología no puede introducir ninguna especificación en su objeto que limite el ámbito de su investigación. Lo más concreto que puede decir Peirce para orientarnos como fenomenólogos es que debemos «abrir los ojos de nuestra mente, mirar bien al fenómeno y decir cuáles



La clasificación peirceana de las ciencias parte de la idea de que cada ciencia extrae sus principios de aquellas que están por encima en la clasificación, y encuentra sus datos en aquellas que están por debajo. Como cabría esperar, la mayoría de las divisiones son tricotómicas.

son los rasgos que nunca faltan en él». En cuanto a la posibilidad de compartir con otros una investigación de este tipo, Peirce concluye que el fenomenólogo «solo puede decirle al lector hacia dónde debe mirar para ver lo que tiene que ver». Experimentos mentales como el de la puerta o el del cazador que examinábamos antes son perfectos ejemplos del quehacer fenomenológico.

Es obvio que muchas personas se sentirán incómodas en un escenario teórico tan indeterminado como el que plantea Peirce, y no faltan las críticas a la viabilidad misma de la fenomenología como ciencia. Sin embargo, la indeterminación parece un precio inevitable que pagar cuando se trata de dar con las categorías más universales del pensamiento. De hecho, Peirce termina enmendando la plana al propio creador de la fenomenología a cuenta de su excesiva limi-

tación, una vez más, al practicar esta disciplina. Peirce le critica sobre todo que no respeta la «esencia observacional» que debe tener también esta ciencia, por más singularmente abstracta que sea. Esa falta de atención a su objeto explica, según Peirce, que la filosofía hegeliana termine siendo una galería de concepciones idiosincráticas, o lo que en otro lugar describe como «una filosofía de cartón piedra que no existe en la realidad». Tal vez sea también esta ambición de aplicar la fenomenología de un modo rigurosamente científico lo que explique que Peirce no lograra desplegar sus propias conclusiones con una concreción y detalle mínimamente comparables a las de Hegel, a pesar de expresar en alguna ocasión su deseo de hacerlo.

LAS CIENCIAS NORMATIVAS

Solo cuando ya se han desarrollado las categorías como hipótesis positiva, es decir, como una afirmación sobre la naturaleza de este universo, entra la lógica finalmente en escena. Con ella se plantea una distinción que no se había establecido aún dentro de lo que aparece, y que ocupa un lugar fundamental en nuestra experiencia del mundo: la distinción entre lo que es falso y lo que es verdad. Otro modo de decirlo es que la lógica no se pregunta por cómo podemos pensar, sino por cómo *debemos* pensar. En este sentido, Peirce la define como una «ciencia normativa». Aunque a veces se haya discutido, no hay aquí una verdadera novedad respecto a su filosofía anterior, ni tampoco la reconoce Peirce. La principal novedad que aguarda aquí al lector de Peirce es que la lógica ya no es la única ciencia normativa, como había considerado hasta entonces, sino una entre tres ciencias estrechamente interconectadas entre sí. Tal como lo

argumenta ahora, la lógica es la ciencia de qué pensamientos debemos tener, y como tal depende inevitablemente de la ética, que es la ciencia de qué acciones debemos realizar, y esta a su vez de la estética, que es la ciencia de qué experiencias debemos admirar.

Peirce admite que le costó mucho admitir que la ética —y aún más la estética— podían ser ciencias teóricas y no meramente artes prácticas. Debe decirse que Peirce ya había llamado la atención de propios y extraños al cerrar el célebre artículo fundacional del pragmatismo con el comentario aparentemente frívolo e inadecuado de que la elección de método lógico era como la elección de novia, y que cada cual era muy libre de elegir la que más le gustase. No era la primera vez que decía algo así: también al final de la recensión sobre Berkeley había comparado la elección entre las dos concepciones de la realidad con la elección entre servir a Dios o a Mammón. Tras el cambio de siglo, sin embargo, Peirce se decide a elevar aún más la relevancia de esta clase de cuestiones prácticas —normalmente consideradas indiferentes para la teoría— al darles un espacio propio en el árbol de las ciencias teóricas. Ahora bien, se cuida mucho de establecer una distinción tajante entre uno y otro plano: las teorías estética, ética o lógica tienen tanto que aportar a que uno sea mejor artista, persona o pensador como un buen conocimiento de la mecánica a que uno sea mejor jugador de billar. A la inversa, las ciencias normativas tampoco tienen nada que aprender del mero hecho fáctico de que los hombres se sientan inclinados a pensar, a actuar o a apreciar de un cierto modo: esa es la materia de la psicología, no de las ciencias normativas. Pero a pesar de todas sus reservas y

Una persona es solo un tipo particular de idea general.

Collected Papers 7.535 NP

del carácter tentativo de todo el entramado, Peirce declara ahora que en la teoría de las ciencias normativas se esconde «el secreto del pragmatismo».

Aun reconociendo que no es el campo de investigación en el que está más versado, Peirce se atreve a sugerir una definición de lo bello en el terreno de la estética. De acuerdo con esta definición, la belleza es la cualidad inmediata que adopta cualquier totalidad en la medida en que sus partes son apreciadas en su relación mutua. Puede decirse que para Peirce lo bello es lo razonable considerado en sí mismo, aunque no debe olvidarse el nivel de generalidad al que se plantea esta definición: así, ni siquiera la palabra «belleza» parece totalmente adecuada para expresar la noción de la máxima cualidad estética, pues transmite una idea de armonía cuando la desarmonía o incluso la fealdad pueden ser bellas en un sentido más general de la palabra. De hecho, solo nuestras carencias nos impiden hallar la belleza en cualquier aspecto del fenómeno, del mismo modo que solo ellas pueden justificar la distinción entre más y menos bello.

La situación cambia completamente cuando pasamos al terreno de la ética. La bondad ética de una acción no depende de lo que sea esta en sí misma sino en relación con otra: en otras palabras, solo pueden ser buenas aquellas acciones que tengan por fin una experiencia que sea buena en sí misma, esto es, bella. Sin embargo, no debe pensarse que la posibilidad de descubrir la belleza en cualquier aspecto del fenómeno pueda convertir también en buena a cualquier acción. Ahora ya no estamos considerando lo bello como un fin en sí mismo sino como el fin de una acción, lo cual significa que para la ética solo puede ser bueno aquel fin que pueda perseguirse en todas las acciones concebibles. Peirce no prejuzga en absoluto el fin concreto que cada cual pueda perseguir

con sus acciones, es más, en la medida en que lo persiga de forma consistente nadie podrá decirle que sus acciones no son éticamente buenas. En este sentido, Peirce sostiene que «el único mal moral es no tener un fin último». Pero en la medida en que alguien persiga de forma sincera un fin así, su propia experiencia le llevará a renunciar uno tras otro a los fines particulares —pues ninguno de ellos será bueno en todos los casos— hasta dar en la conclusión de que el único fin que puede perseguir es el más general de todos, o el «bien supremo», que Peirce describe únicamente con el nombre de «razonabilidad concreta».

Se nos muestra así el rostro completo de lo que hasta ahora solo habíamos conocido como «opinión final», pues solo lo habíamos considerado desde la perspectiva de la lógica. En efecto, esta se ocupa de la bondad de las representaciones, es decir, la «verdad». Considerada en el marco más amplio de las ciencias normativas, sin embargo, se pone de manifiesto que las actividades teóricas del sujeto tienen su fin último en la práctica, y que la representación solo encuentra su pleno sentido en su capacidad de «promover el desarrollo de la razonabilidad concreta». Esto es justamente lo que pretende hacer la máxima pragmática, al clarificar el contenido de las representaciones por referencia expresa a la práctica del sujeto. En la intrincada semiótica tardía de Peirce, estas reflexiones encuentran su reflejo en la aparición del «interpretante último», que va más allá del «final» en el sentido de que ya no es un signo sino una pura disposición de conducta.

Sin embargo, es obvio que no podemos concebir ningún interpretante último en el sentido de que no sea interpretable por un interpretante ulterior, y lo mismo puede decirse de cualquier opinión que se pretendiera impermeable a la crítica. Tampoco sabríamos concebir una realidad tan me-

diada que ya no fuera susceptible de ninguna determinación ulterior. Es cierto que Peirce se refiere a menudo a la posibilidad de que el hombre o el universo alcancen sus fines de un modo que suena bastante literal, pero también hay un buen número de citas en las que reconoce la imposibilidad de concebir algo así. En este sentido, se ha sugerido que esta clase de fines deben verse como «principios regulativos» en un sentido parecido al que les daba Kant, es decir, como principios que guían la actividad de nuestra razón pero que están por definición más allá de lo cognoscible. En la expresión kantiana, la razón debería actuar «como si» estos principios fueran reales. Ya se ha visto, sin embargo, que esta clase de distinciones pierden casi todo su sentido en el contexto del pragmatismo, cuya acta fundacional frente al kantismo es negar precisamente lo incognoscible. La propia distinción entre promover la opinión final o hacer «como si» se promoviera la opinión final carece de contenido pragmático. Tal vez lo máximo que puede hacerse por clarificar el estatus de los fines en el contexto del pragmatismo sea señalar que la categoría propia de un fin no es la terceridad sino la segundidad. Y sobre la relación entre ambas Peirce tenía lo siguiente que decir:

> Sea el universo la evolución de la Razón Pura, si así lo queréis. Pero si algún día, mientras vais por la calle ponderando hasta qué punto es todo el destilado más puro de la Razón, viene alguien con un garrote y sin ningún aviso os da un golpe en todos los riñones, tal vez os deis cuenta de que hay algo en el Universo que la Razón Pura no llega a explicar del todo.

El pasaje reivindica el papel de la segundidad en todos los momentos del universo, pero si algún momento de su despliegue debería parecerse a un «golpe en los riñones»

sería justamente la opinión última. En otros lugares, Peirce describe este momento como la «muerte».

TEORÍA Y PRÁCTICA

En enero de 1898 Peirce volvió a Cambridge para dar un ciclo de conferencias a alumnos universitarios, tras más de una década de apartamiento de la academia. No puede decirse que el ostracismo hubiera terminado realmente para él: Harvard se había negado a abrirle sus aulas, por lo que las conferencias se dictaron en una casa particular. En realidad, todo era un generoso gesto de William James por ponerlo de nuevo en circulación y poder pagarle algún dinero para ayudarle a salir adelante. En los últimos años, Peirce había llegado a extremos de miseria casi impensables en alguien de sus orígenes. Prácticamente había tenido que escapar de su casa después de que se dictara una orden de arresto contra él por deudas, y en Nueva York había pasado hambre y vagado noches enteras por las calles, al no poder pagarse ningún alojamiento. Es posible incluso que cayera en la mendicidad. La distancia respecto a sus expectativas no podía ser mayor.

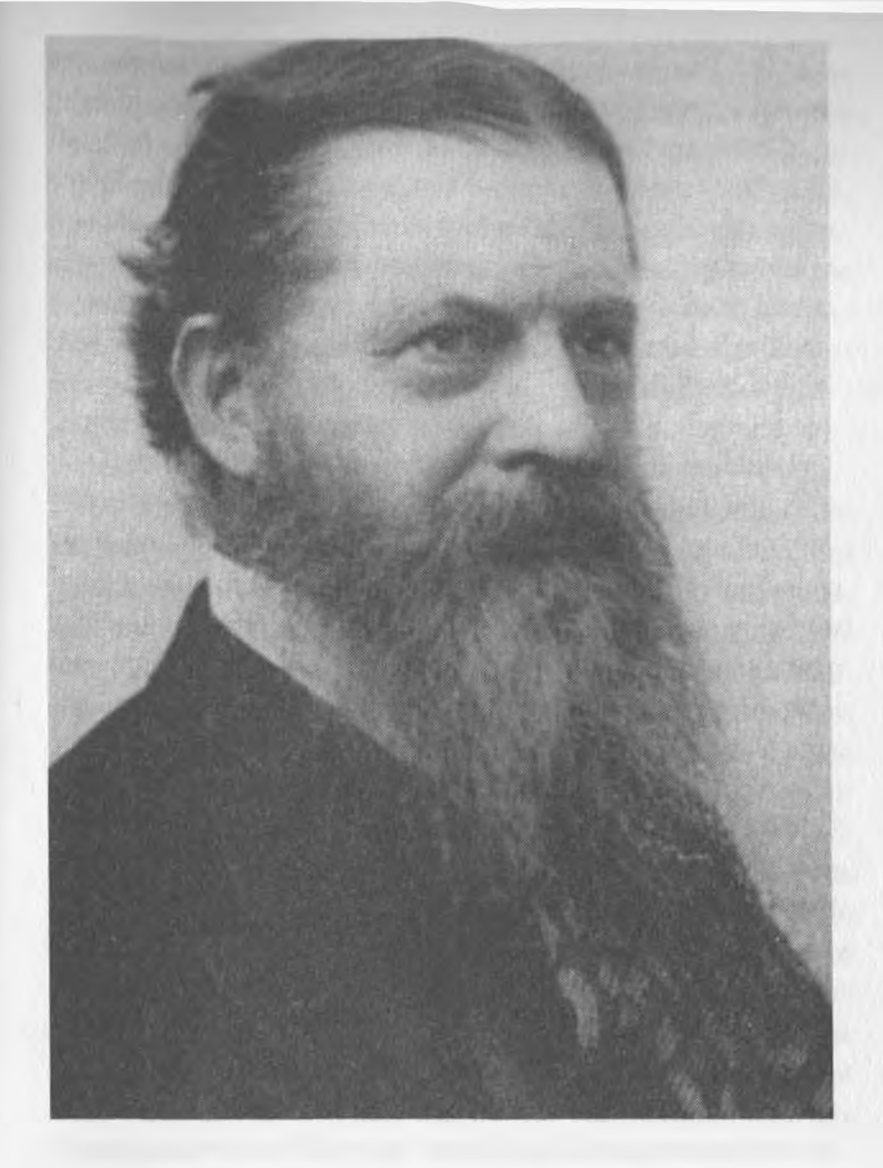
La idea inicial de Peirce era exhibir ante su reducida audiencia sus últimos desarrollos en lógica formal y extenderse una vez más sobre sus categorías y sus hipótesis cosmológicas. Sin embargo, William James le pidió que redujera la exigencia técnica de las conferencias y se centrara en asuntos de mayor interés vital. La respuesta de Peirce fue dictar una serie de conferencias filosóficas tituladas «Ideas sueltas sobre temas de vital importancia», encabezadas por la radical declaración de que la filosofía no tiene absolutamente nada que enseñar sobre esa clase de temas. Según Peirce, esta-

ba de moda hacer una ridícula simulación de deliberación y examen crítico en asuntos prácticos, cuando en el fondo cada cual decidía en función de sus prejuicios personales. Y no hacía mal al decidir así: la guía más segura en estos asuntos era el instinto, tal como hacen los animales, los cuales raramente puede decirse que cometan un error. Por lo que respecta a los hombres de ideas, estos harían bien en no mostrar el menor interés por ningún asunto práctico, a riesgo de convertirse en un obstáculo para su propia disciplina y poner en peligro incluso su integridad moral como teóricos. Cabe imaginar que los presentes debieron quedar bastante sorprendidos de lo que pensaba de la práctica el fundador de un movimiento llamado «pragmatismo», y probablemente también bastante ofendidos. Lo irónico de estas conferencias es que Peirce podría ponerlas muy bien como ejemplo de lo que estaba diciendo, pues no cabe duda de que el resentimiento por su propia situación vital le estaba llevando a exagerar hasta la distorsión sus propias ideas sobre la relación entre la teoría y la práctica.

Tener una conciencia lógica limpia tiene su precio, igual que cualquier virtud, igual que todo lo que es valioso para nosotros.

Collected Papers 5.387

Rara vez encontraremos en nuestra práctica vital un asunto que sea rigurosamente singular, en el sentido de que no podamos someterlo en absoluto a la prueba de la experiencia; tampoco encontraremos en el campo de la ciencia una hipótesis que podamos someter a esa prueba con total libertad, ajenos a toda consideración práctica, aunque solo sean las propias de la economía de medios en la investigación. En definitiva, como reconoce el propio Peirce en muchos otros lugares, en este terreno como en cualquier otro lo que manda es la continuidad. Hay un margen para la deliberación en asuntos prác-



Charles S. Peirce en un fotograbado realizado en el año 1892. Esta es la época que Peirce describió a su amigo William James por carta como los «días dorados», en los que hacía grandes regalos a su joven esposa y se codeaba con la mejor sociedad tanto en Milford como en la cercana Nueva York. Sin embargo, la realidad que le tocaría vivir hasta su muerte, dos décadas más tarde, sería mucho menos halagüeña. Los motivos de este fracaso vital fueron un tema de reflexión constante y amarga durante estos años.

ticos y éticos, que será tanto mayor cuanto más común sea una situación; precisamente en los asuntos más corrientes del día a día, nuestra situación no tiene tanto que envidiar a la de un científico en su laboratorio. Es más, tal como explicaba Peirce en la década de 1870, incluso el afán práctico más grosero oculta el germen de la teoría en su aspiración irreductible a la permanencia. Lo que no puede haber, y a eso se refería Peirce en aquellas conferencias, es un método para determinar cuál es el acto más moral o el que más éxito va a traernos —dos conceptos que solo se distinguen, como ya opinaba Sócrates, en una consideración estrecha y cortoplacista de las cosas—; más exactamente, no puede haber un método distinto del que se emplea para resolver cualquier otra cuestión, y que sea capaz además de ofrecer sus resultados a tiempo para que solucionemos nuestros problemas inmediatos. En este sentido, doctrinas éticas como la utilitarista o la kantiana eran para Peirce la cima de esa vanidad intelectual de los seres humanos que tanto le gustaba ridiculizar.

No cabe duda del papel que se reservaba Peirce en aquella exagerada contraposición entre teoría y práctica: el del científico puro que renuncia al mundo desde su torre de marfil. Pero también eso sería una exageración. Peirce no renunció en absoluto a tener un papel activo en el mundo, y se guio en este terreno por actitudes bastante alejadas de la modestia y el conservadurismo que él mismo recomendaba. No fue su renuncia sino su desacierto en asuntos prácticos lo que propició sus grandes fracasos vitales, entre los que cabe incluir su incapacidad de lograr que su filosofía obtuviera el reconocimiento que merecía. Pero probablemente ese mismo desacierto tiene que ver también con la creatividad que hizo posibles sus aportaciones a tantos ámbitos del saber. Para obtener los mejores resultados, Peirce recomendaba a los teóricos que lanzaran sus investigaciones en direcciones

inusuales, incluso descabelladas; sin duda este fue un consejo que sí supo seguir, aunque cabe sospechar que fue más por tendencia espontánea que por rigor metódico. Tampoco parece, sin embargo, que un método pueda ser de mucha ayuda en este caso: el impulso del que parte cualquier investigación —la duda, recordemos— debe ser genuino o bien no vale nada.

La muerte y la inmortalidad

En sus últimos años Peirce amenazó en numerosas ocasiones con el suicidio. Consumido por la amargura, buscó las raíces de su fracaso incluso en la herencia biológica de su familia. La muerte le llegó finalmente en su cama, de cáncer, en abril de 1914. Hasta pocas semanas antes seguía trabajando en un nuevo proyecto de libro donde debía recoger todas sus ideas e integrarlas en un vasto sistema. Por debajo de todo lo que hay de errático, de innecesariamente conflictivo, de fatuo incluso en su comportamiento, Peirce no deja en ningún momento de esforzarse por desarrollar sus ideas, por ponerlas en conexión entre ellas y con las ideas de otros. Aficionado a los juegos de palabras, describía este rasgo suyo como su «peircistencia» o su «peirceverancia». Cabe esperar que él por lo menos supiera encontrar algún consuelo en su firme convicción filosófica de que la identidad personal tiene mucho más que ver con esto último que con ninguna carencia heredada.

Al comienzo de este libro se sugirió que Peirce no se encontraba cómodo con la imagen usual que asocia el avance en el conocimiento con la edificación sobre tierra firme. A propósito de esta cuestión, se cita a menudo un texto en el que situó al investigador sobre el fango y le obligó a caminar

sin reposo para no hundirse; la imagen, sin embargo, ayuda más a entender el recelo que genera el pragmatismo en algunas personas que el sentido que tenía esta doctrina para Peirce. Tal vez la mejor imagen que propuso es una que va un paso más allá y convierte la tierra firme en su contrario, agua; el investigador se convierte así en una corriente que busca la realidad precipitándose pendiente abajo, encontrándose con otras corrientes de agua y buscando un lugar donde reunirse finalmente y permanecer.

Para Peirce es una concepción «bárbara» de la identidad creer que «yo soy yo y tú eres tú». Eso es pura vanidad, además de mala psicología. A la muerte de la «conciencia carnal» uno pervive muy literalmente a través de la empatía de otras personas, en lo que definió como la «conciencia social». Al final de su vida, Peirce disfrutó de la satisfacción —inédita para él— de sentirse comprendido por otro, en este caso el filósofo Josiah Royce, que hizo una penetrante presentación y defensa de sus primeros escritos. Pero como no podía ser de otro modo, hay todavía un tercer tipo de conciencia dentro de este análisis: se trata de la identificación de uno con el conjunto del universo, o incluso con su autor, en la medida en que desempeña un papel dentro de esta totalidad más amplia. Peirce solo ofrece las pinceladas más vagas para describir esta tercera forma de «conciencia espiritual», pero sí propuso un curioso ejemplo, en un artículo inédito donde defendía la idea de la inmortalidad:

> Como consecuencia de una fiebre, un amigo mío perdió completamente el sentido del oído. Antes de esta desgracia había sentido siempre una gran pasión por la música, y, resulta extraño decirlo, incluso después le seguía gustando estar junto al piano cuando tocaba un buen intérprete. «Eso significa —le dije— que después de todo sigues oyendo un poco».

«En absoluto —replicó—, pero puedo *sentir* la música por todo mi cuerpo». «¡Qué extraño! —exclamé—. ¡Cómo es posible que se desarrolle un nuevo sentido en unos pocos meses!» «No es un nuevo sentido —contestó—. Ahora que no oigo puedo reconocer que siempre he poseído este modo de conciencia, que antes, al igual que otra gente, confundía con el oído». De la misma manera, cuando la conciencia carnal desaparezca con la muerte, percibiremos inmediatamente que siempre hemos tenido una viva conciencia espiritual, que hemos estado confundiendo con algo diferente.

Glosario

Categorías (*Categories*): aquellas nociones de las que debe hacer uso toda persona capaz de emitir juicios, y a su vez suficientes para clasificar cualquier posible objeto de la experiencia. En palabras de Peirce: «Una tabla de concepciones sacada del análisis del pensamiento y que se considera aplicable también al ser». Dada su gran abstracción, Peirce considera que «antes cabe verlas como disposiciones o matices de pensamiento, que como nociones claramente definidas», a pesar de lo cual «pretenden ir a la esencia misma de las cosas». Véase *Primeridad*; *Segundidad*; *Terceridad*.

Idealismo (*Idealism*): en filosofía, cualquier doctrina que convierta la realidad en dependiente de un modo u otro del pensamiento. El idealismo puede darse en muchas variantes y es un término que se usa a menudo de modo poco claro. Se ha propuesto analíticamente una distinción entre el idealismo epistemológico y el ontológico, según si se afirma que la dependencia del pensamiento tiene que ver únicamente con la realidad tal como la podemos conocer, o tal como es en sí misma. No obstante, resulta difícil encajar con claridad a los distintos filósofos en una u otra etiqueta. A Peirce se le han atribuido ambas. Véase *Ideal-realismo*; *Idealismo absoluto*; *Idealismo trascendental*.

Ideal-realismo (*Ideal-realism*): según la definición de Peirce, «una doctrina metafísica que combina los principios del idealismo y del realismo». Peirce atribuyó a su padre una variante de esta doctrina, que describió en este caso como «la opinión de que existe entre la naturaleza y la mente una comunidad que imparte a nuestras conjeturas una tendencia hacia la verdad, al tiempo que requieren la confirmación de la ciencia empírica». Destacados estudiosos de Peirce han sugerido que él mismo sostenía otra versión de doctrina.

Idealismo absoluto (*Absolute idealism*): variante del idealismo que filósofos como F.W.J. Schelling y G.W.F. Hegel propusieron —en versiones distintas— como superación de la oposición entre el realismo y el idealismo. Peirce hizo suya en más de una ocasión esta tesis. Las críticas al idealismo absoluto tienden a insistir en que en el fondo es una variante del idealismo ontológico. Véase *Idealismo.*

Idealismo trascendental (*Transcendental idealism*): variante del idealismo que propuso el filósofo alemán Immanuel Kant, que cabe situar —aunque también de manera problemática— dentro de la etiqueta general del idealismo epistemológico. Algunos comentaristas consideran que la posición de Peirce equivale a una forma de idealismo trascendental, sobre todo en su primera etapa. Véase *Idealismo.*

Nominalismo (*Nominalism*): una de las dos posiciones básicas en el complejo debate escolástico de los universales, que giraba en torno al estatuto ontológico de los conceptos generales. Peirce la definió en el *Century Dictionary* como «la doctrina de que nada es general salvo los nombres». En otros lugares explica que la posición nominalista consistía en situar la realidad en el origen del pensamiento. Peirce veía el nominalismo como la tendencia natural en los estadios iniciales del pensamiento, aunque consideraba que había alcanzado un predominio impropio en la metafísica moderna. Por este motivo, el término aparece con frecuencia en sus escritos para criticar otras posiciones filosóficas, e incluso la suya propia en aquellos escritos que luego considera poco afinados. Véase *Realismo escolástico.*

Opinión final (*Final opinion*): opinión a la que se llegaría acerca de cualquier cuestión, en principio, si se empleara el suficiente tiempo y esfuerzo en resolverla. Según Peirce, esta opinión es independiente de «todo lo que tiene el pensamiento de arbitrario e individual», aunque no del «pensamiento en general». El objeto de esta opinión es la realidad, con la que de hecho se identifica: «Todo lo que se considere existente en la opinión final es real, y nada más que eso». Sobre la posibilidad de alcanzarla, Peirce escribió que «nuestra perversidad y la de otros pueden posponer indefinidamente el establecimiento de opinión; es concebible incluso que por su causa una proposición arbitraria fuera universalmente aceptada mientras durase la raza humana. Pero [...] si, tras la extinción de nuestra raza, surgiera otra con facultades y disposición para la investigación, aquella opinión verdadera tendría que ser la única a la que por último fueran a parar». No obstante, y por la misma razón, Peirce afirma en otros lugares que ninguna opinión concreta podrá identificarse jamás con la opinión final, en la medida en que siempre existirá un margen para una corrección ulterior.

Pragmatismo (*Pragmatism*): tradición filosófica de origen estadounidense que se gesta alrededor de la llamada «máxima pragmática», que propone clarificar el contenido de nuestras ideas por remisión a sus «consecuencias prácticas». Charles Sanders Peirce formuló por primera vez esta máxima en la década de 1870, aunque el término «pragmatismo» no apareció en letra impresa hasta 1898, de la mano de William James. El gran auge del movimiento en el cambio de siglo hizo que Peirce cambiara el nombre de su propia variante por el de «pragmaticismo», para distinguirla de otras que estaban en circulación. El pragmatismo perdió influencia a lo largo de las décadas centrales del siglo XX, antes de experimentar un gran resurgimiento a partir de la década de 1970, gracias al impulso de pensadores como Richard Rorty y Hilary Putnam. Este último describió las señas de identidad del pragmatismo como una actitud a la vez antiescéptica y falibilista.

Primeridad (*Firstness*): primera de las categorías de la «nueva lista» de Peirce. Se define por ser aquello que es lo que es por sí mis-

mo, con independencia de cualquier otro. «La idea de lo absolutamente primero debe separarse por completo de toda insinuación o referencia a otra cosa; por cuanto todo aquello que implica a un segundo es a su vez un segundo para ese segundo». Peirce acostumbra a poner como ejemplo la conciencia de un color. Sin embargo, haría falta que tal conciencia fuera absolutamente pura y sin mezcla, ajena a cualquier otra conciencia anterior o posterior. Peirce habla a veces en este contexto de las sensaciones gratuitas y envolventes de un estado de somnolencia. Pero en último término no tiene sentido hablar de ninguna conciencia de un color sin el contraste al menos de otro color, por lo que es preciso reconocer que la primeridad es propiamente inconcebible: «La idea de lo absolutamente primero... no es pensable de un modo articulado: afírmala, y ya ha perdido su inocencia característica; pues la afirmación de algo supone siempre la negación de otra cosa. Párate a pensar en ella, y ya ha volado» Véase *Categorías*; *Segundidad*; *Terceridad.*

Realismo (*Realism*): se considera habitualmente que algo es real cuando existe y sus propiedades son independientes de lo que alguien pueda pensar de ello. El realismo acerca de una clase de entes consiste en afirmar que estos pueden ser reales en el sentido anterior; por supuesto, el realismo acerca de unas clases de entes —por ejemplo, las piedras— no implica el realismo acerca de otras —por ejemplo, la bondad o el número 7. La filosofía peirceana puede verse, y así parece verla el propio Peirce, como una forma particularmente extrema de realismo, aunque no todos los comentaristas están de acuerdo en que cumpla con la definición propuesta. Véase *Realismo escolástico.*

Realismo escolástico (*Scholastic realism*): una de las dos posiciones básicas en el complejo debate escolástico de los universales. Simplificando, podría decirse que la posición realista afirma que los «universales» existen *in re* [en la cosa], es decir, que poseen algún tipo de existencia objetiva. En la versión del propio Peirce, la posición realista consiste en situar la realidad como el producto final del pensamiento. Peirce veía su propia filosofía como un realismo escolástico «extremo». Véase *Nominalismo*; *Realismo.*

Segundidad (*Secondness*): segunda de las categorías de la «nueva lista» de Peirce. Lo segundo es aquello que es lo que es en virtud de su relación con un primero. La segundidad encuentra sus ejemplos más genuinos en las ideas de reacción o resistencia, que son del todo inseparables de la acción de un primero: el segundo resiste solo porque el primero realiza un esfuerzo, y en la medida de tal esfuerzo. Peirce comenta a menudo que la segundidad es una categoría fácil de comprender, ya que es el aspecto más prominente de nuestra experiencia del mundo. Sin embargo, no debe olvidarse que lo segundo no tiene ningún contenido propio y solo es pensable a través de las cualidades que le confiere lo primero. Descubrimos de este modo la elusividad propia de una categoría que es tan omnipresente como imposible de aislar o comprender: «No podemos tener ninguna conciencia inmediata de la finitud», asegura Peirce. Véase *Categorías*; *Primeridad*; *Terceridad*.

Terceridad (*Thirdness*): tercera de las categorías en la «nueva lista» de Peirce. Lo tercero es aquello que es lo que es en virtud de su relación con un primero y un segundo. Con el tres llegamos a la idea de la regularidad, que es muy distinta del mero ser otro que habíamos encontrado en el dos, pues supone la aparición de un otro que es en alguna medida lo mismo. Solo cuando comprendemos esta relación podemos dar el salto de la mera pluralidad a una serie numérica indefinidamente ampliable. Uno de los ejemplos que puso Peirce de una relación triádica fue el de «A da C a B», que de acuerdo con su análisis no puede reducirse a ninguna combinación de relaciones duales entre A y B, B y C, y C y A. Lo relevante en este caso es la intención mediadora que da unidad a la relación, y la tesis de Peirce es que solo puede hablarse de una intención —o de una regla en general— allí donde existe una relación entre al menos tres instancias. Véase *Categorías*; *Primeridad*; *Segundidad*.

LECTURAS RECOMENDADAS

APEL, K-O., *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*, Madrid, Visor, 1997. El libro reúne las introducciones a la edición alemana en dos volúmenes de los textos básicos de Peirce, a cargo de uno de los pensadores alemanes más destacados de las últimas décadas, y ofrece un detallado recorrido por la obra peirceana desde una perspectiva no muy habitual en los estudios peirceanos, dado su marcado sesgo continental.

CASTILLO, R. DEL, *Conocimiento y acción: El giro pragmático de la filosofía*, Madrid, UNED, 1995. Uno de los principales especialistas españoles examina el giro pragmático de la filosofía contemporánea en un sentido muy amplio, dedicando una atención especial a la relación entre Peirce y otro pensador fundamental del siglo XX, Ludwig Wittgenstein.

DELADALLE, G., *Leer a Peirce hoy*, Barcelona, Gedisa, 1996. Ensayo casi de filosofía comparada, en el que se explora con especial atención la relación de Peirce con otros autores, tanto las que establece él mismo a través de sus recensiones y declaraciones, como las que cabe establecer con otros autores que no menciona en ningún lugar, ya sea porque son posteriores o porque sencillamente no los leyó.

ECO, U., *Lector in Fabula: La cooperación interpretativa en el texto narrativo. Charles S. Peirce*, Barcelona, Lumen, 1981. En este ensayo, el

célebre semiólogo y escritor italiano se apoya en las aportaciones semióticas de Peirce para desarrollar su teoría de la cooperación interpretativa entre texto y lector en el contexto de la literatura narrativa, que ya había empezado a desplegar en obras previas.

FAERNA, Á., *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*, México, Siglo XXI, 1996. Este libro presenta amplia y articuladamente el núcleo de la epistemología pragmatista sobre la base de las aportaciones de Peirce, James, Dewey y C.L. Lewis.

MENAND, L., *El club de los metafísicos: Historia de las ideas en América*, Barcelona, Destino, 2002. Ganador del premio Pulitzer de Historia, este apasionante ensayo investiga las circunstancias que rodearon la efímera historia del Club de los Metafísicos y ensaya una genealogía de las ideas que dieron lugar al nacimiento del pragmatismo. El libro se interesa de un modo especial por cuatro figuras clave en el desarrollo del pragmatismo americano: Charles S. Peirce, William James, Oliver Wendell Holmes Jr. y John Dewey.

NUBIOLA, J. Y BARRENA, S., *Charles S. Peirce (1839-1914): Un pensador para el siglo XXI*, Pamplona, EUNSA, 2013. Una introducción general al pensamiento de Peirce a cargo de los dos principales responsables del Grupo de Estudios Peirceanos de la Universidad de Navarra, que lleva realizando desde hace décadas una destacada labor de difusión y estudio del pensamiento peirceano en España.

SEBEOK, T. A. Y UMIKER-SEBEOK, J., *Sherlock Holmes y Charles S. Peirce: El método de la investigación*, Barcelona, Paidós, 1994. En este ensayo se examina el método semiótico de investigación peirceano al hilo de una interesante comparación con el del investigador más famoso de la literatura.

WEST, C., *La evasión americana de la filosofía: Una genealogía del pragmatismo*, Madrid, Universidad Complutense, 2008. El autor incluye a Peirce en una ambiciosa reflexión acerca de la evolución de la filosofía estadounidense desde sus orígenes a finales del siglo XIX, y cuya originalidad debe buscarse en el pragmatismo como respuesta propia al movimiento general de sustitución de la pregunta por cómo puedo conocer la realidad a la pregunta por cómo puedo cambiarla, que en Europa tomó desde el mismo período vías muy distintas.

ÍNDICE